Morus

moral
667/1

Altahae Superiori com-
parauit *Beda Abbas.*
anno 1798.

Mor

D. Samuel Friedrich Nathanael Morus
der Theologie zweyten ordentlichen Profeſſor, des hohen freyen Stifts Meißen Kapitular, der Academie Decemvir, des Conſiſtorii Aſſeſſor, der churfürſtlichen Stipendiaten Ephorus, des großen Fürſtencollegii Collegiat, der deutſchen Geſellſchaft Senior, u. ſ. f.

akademiſche Vorleſungen
über die
theologiſche Moral

nach ſeinem Tode herausgegeben
und
mit einem Vorbericht begleitet
von

M. Chriſtian Friedrich Traugott Voigt
Prediger an der Univerſitätskirche zu Leipzig.

Biblioth. Oberaltac.

Erſter Band.

Leipzig,
im Schwickertſchen Verlage
1794.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Vorbericht.

Da ich es wage, den moraliſchen Vorleſungen des unſterblichen Morus, welche bisher nur dem Kreiſe ſeiner vertrauteren Schüler mannichfach nützten, durch die Herausgabe derſelben eine ausgebreitetere Publicität zu verſchaffen, ſo erfordert es ſowohl die Achtung, welche ich dem Publikum ſchuldig bin, als auch die in meinem Herzen nie verlöſchende Ehrfurcht und Dankbarkeit gegen meinen vollendeten Lehrer, daß ich von meinem Verfahren bey dieſer Arbeit öffentlich Rechenſchaft ablege.

Ich würde mich nie beruhigen können, wenn mir dieſes Unternehmen den Verdacht eines Eigennutzes zuziehen ſollte, der zu ſeiner abſoluten Niedrigkeit durch dieſe individuelle Beziehung noch einen beträchtlichen Zuwachs erhalten würde; nein, nur die Beſorgniß, daß die Herausgabe dieſer Vorleſungen vielleicht in die Hände eines minder gewißenhaften, minder von Ehrfurcht und

Dank gegen ſeinen großen Lehrer durchdrungenen Bearbeiters fallen möchte, erweckte und determinirte in mir den Vorſatz, alle meine Kräfte aufzubieten, alle meine kleinen Fähigkeiten vereinigt anzuwenden, um das Produkt eines vieljährigen, nie ermüdenden Nachdenkens ſo wahr und treu und vollſtändig zu liefern, wie es aus dem Kopfe, — und ich kann, ohne Widerſpruch zu fürchten, auch hinzuſetzen, aus dem Herzen des unvergeßlichen Mannes entſprang.

Zu dieſem Zweck habe ich meine eigenen im Jahr 1788 am Fuße ſeines Lehrſtuhls nachgeſchriebenen und dann ſorgfältig geſammelten Hefte zum Grunde gelegt; mit dieſen habe ich die ganz wörtlichen und mit andern mühſam conferirten Manuſcripte zweyer Freunde, vom Jahr 1790 und 92 bis zu ſeinem Tode, verglichen, und noch überdies ſechs andere nicht ohne Koſtenaufwand an mich gebrachte Manuſcripte benützt, unter denen ſogar einige nach den erſten moraliſchen Vorleſungen des ſeligen Morus abgefaßt waren, ſo daß mich dieſe, wie man leicht glauben kann, mühſame Vergleichung ſelbſt außer Stand ſetzte, dem großen Manne einen Gedanken unterzulegen, den

er nicht wirklich, oder doch wenigſtens nicht ſo gedacht hätte.

Meine Freunde, die mir darum geneigt wurden, daß ich ſtets Wahrheit an mir ſelbſt eben ſo innig, als an andern liebte, oder auch die, welchen vielleicht dieſe Wahrheitsliebe mit einem zu lebhaften Temperament vergeſellſchaftet ſchien, dieſe werden für mich das Wort reden, wenn mich irgend jemand der vernachläßigten Achtung gegen die Wahrheit in jener Verſicherung zeihen ſollte. Auch haben wol mehrere meiner ſtudirenden Bekannten mit eignen Augen die Quellen geſehen, aus denen zu ſchöpfen mir vergönnt war.

Aus dieſem Grunde regte ſich in mir auch nicht die kleinſte Anwandlung von Furcht oder Bänglichkeit, als auch andre Buchhandlungen mit großer Umſtändlichkeit dieſes Werk ankündigten. Ich fühlte, daß hundert andere vielleicht beſſer als ich, aber auf keinen Fall gewiſſenhafter arbeiten würden, und darauf muß doch wohl allen, die Schüler von Morus waren, oder es zu werden wünſchten, am meiſten gelegen ſeyn, ſei-

ne Vorleſungen durchaus unverfälſcht, und dann auch möglichſt vollſtändig zu erhalten. Nach dieſem Plane arbeitete ich, ehe noch andre ſeiner Schüler den Entſchluß faßten, ſich auf gleiche Art um das ſtudirende Publikum verdient zu machen, ſo arbeitete ich, als ſie ihren Entſchluß öffentlich bekannt machten, und ſo arbeitete ich, und werde ſo fort arbeiten, nachdem ſie ihn widerrufen haben. Ich erwarte von dem Publikum, zu deſſen Richterſtuhl ich ſtets mit ehrfurchtsvoller Schüchternheit aufblicken werde, daß es wenigſtens meinem guten Willen werde Gerechtigkeit widerfahren laſſen. Wäre demſelben vielleicht eine mit critiſchen Anmerkungen, mit Erläuterungen, Berichtigungen, — wenn es deren welche geben kann, — und eignen Zuſätzen verſehene, oder auch in eine ſtreng ſyſtematiſche Form gebrachte Edition der Moruſſiſchen Moral willkommner als meine treu dargeſtellten Vorleſungen, nun ſo giebt es noch genug Männer, die ſeinen Wünſchen Genüge leiſten können; ich für meinen Theil wollte dieſes nicht, wenn ich mich auch dazu ſtark genug gefühlt hätte.

Zwey höchſt verehrungswürdige Gottesgelehrte meines Vaterlandes haben ſich um die Moraltheologie zu glänzende Verdienſte erworben, als daß ich ſie nicht über mein Lob weit erhaben fühlen ſollte, und ich bin weit entfernt, auch nur flüchtig den Gedanken zu denken, daß ich durch die Herausgabe der moraliſchen Vorleſungen meines Lehrers Gelegenheit zu einem Wetteifer geben ſollte. Auch beweiſen die hier ſo häufig vorkommenden Citate aus den Werken jener berühmten Männer, wie hoch der ſelige Morus ſelbſt ſie würdigte, und wie ernſtlich er ſie von ſeinen Schülern benützt zu ſehen wünſchte. Demohngeachtet wird man den Bemühungen des Seligen in dieſer Wiſſenſchaft immer ihren großen Werth und Nutzen nicht abſprechen können, wenn man ſich nur an den ihm ſo ganz eigenen Gang, in Hinſicht der Theorie, und dann auch an den von ihm überall verfolgten Zweck für die Praxis erinnern will.

Hätte es der Vorſehung gefallen, ſeine ſchätzbaren Tage zu verlängern, ſo daß er noch Zeit und Muße genug gehabt hätte, ſein Moralſyſtem durch den Druck zum öffentlichen Gebrauch zu befördern,

dann würde ſelbiges freylich eine ziemlich andere Geſtalt gewonnen haben, indeſſen iſt es doch auch keine verdienſtloſe Arbeit, ſeine mündlichen Vorträge der Vergeſſenheit zu entreißen.

Und als ſolche lege ich ſie vor die Augen des Publikums, als Vorleſungen, mündliche Vorträge, von denen es vorausgeſetzt iſt, daß ſie von der Form und dem Ausdruck eines ſchriftlich abgefaßten Werks unterſchieden ſeyn müſſen. Alle ſeine Schüler wiſſen, daß der ſelige Morus ſeine Collegia nicht von wörtlich ausgearbeiteten Heften recitirte, ſondern daß er für jede Stunde dachte, und in jeder Stunde, das, was er dachte, und ſo, wie er es dachte, ſeinen lehrbegierigen Schülern mittheilte. Blos die wichtigſten Momente ſeines Vortrags hatte er ſich ſchriftlich aufgezeichnet, und auch darinn beobachtete er keine ſclaviſche Strenge, ſondern befolgte in verſchiedenen Jahren nicht ſelten einen verſchiedenen Ideengang; daher ich freylich das Geſchäft, mehrere Jahrgänge mit einander zu verknüpfen, nicht ohne Schwierigkeiten finden konnte.

Uebrigens war ſein Vortrag bisweilen, wenn ich ſo ſagen darf, fragmentariſch, er deutete oft einen erheblichen Gedanken nur mit einigen Worten an, und überließ ſeinen Zuhörern das weitere Nachdenken, um auch dann, wenn ihm die Zeit nicht verſtattete, ſich über gewiſſe Gegenſtände weitläuftiger auszubreiten, wenigſtens Materialien zum eignen Denken darzubieten. Im Gegentheil führte er auch bisweilen einen Gedanken breiter und umſtändlicher aus, als es einem ſchnellfaſſenden Kopfe vielleicht erforderlich ſchien, wenn ihm daran gelegen war, vorzüglich dieſen Gedanken für alle deutlich und anwendbar zu machen. Um der Deutlichkeit willen, die er durchgängig zu ſeinem Augenmerk hatte, bediente er ſich auch bisweilen lateiniſcher Ausdrücke, wenn ihm der gleichbedeutende deutſche nicht emphatiſch oder erſchöpfend genug ſchien, und der denkende Zuhörer fühlte dann gewiß den Sinn und die Abſicht ſeines großen Lehrers.

Und darum ließ ich ſeine unſchätzbaren Vorträge ganz in der Geſtalt, in der ich ſie empfieng, damit ſeine Schüler den ſo lang vermißten, ſo lang betrauerten Lehrer wenigſtens in ſeinen Lehren

wiederfinden, daß, wenn ſie ſeine eigne Sprache, ſeine eigne Art ſich auszudrücken, gleichſam wiederhören, zugleich ſein Bild in ihre Seelen zurückſchwebe, wie er einſt in ihrer Mitte von ſeinem Lehrſtuhl zu ihnen ſprach, und jede ſeiner Mienen zeugte, wie ſein Geiſt und ſein Herz in ſtets zuſammenſtimmender Thätigkeit war, den höchſt möglichſten Grad des Nutzens für ſeine Zuhörer, und durch ſie für die Mit- und Nachwelt zu bewirken.

Die von dem ſeligen Verfaſſer nur bisweilen, oder nicht vollſtändig angegebene Claſſifikationen habe ich, wo es füglich geſchehen konnte, vollſtändig zu machen geſucht, indem ich dadurch den Gebrauch noch mehr zu erleichtern glaubte; nur hier und da fühlte ich mich durch die engere Verkettung des Ideenganges daran verhindert.*)

Was die unpartheyiſche Critik, welche über die Verdienſte des ſeligen Verfaſſers ſchon längſt entſchieden hat, über mein Unternehmen, und die Art der Ausführung urtheilen wird, werde ich ſtets

*) Dem letzten Bande werde ich dem gegen mich geäußerten Wunſche mehrerer gemäß, ein möglichſt vollſtändiges Sachregiſter beyfügen.

dankvoll erkennen und beherzigen, ſelbſt dann, wenn ich fühlen ſollte, daß ich nach dem von mir angezeigten Plane und beabſichteten Endzwecke meines Unternehmens gerade ſo und nicht anders arbeiten konnte und durfte. Für jedes ungerechte Urtheil, das mich treffen könnte, wird mich die ſüße Hoffnung tröſten, daß gewiß mancher lehrbegierige Jüngling, der den Unterricht des unvergeßlichen Mannes entweder gar nicht, oder nicht ganz benützen konnte, und darum ſeinen Verluſt ſo innig beklagt, Stof daraus hernehmen wird, ſeine erſten Vorträge an das Volk zu einem höhern Grade von Zweckmäßigkeit und Brauchbarkeit zu erheben; ja, daß vielleicht ſelbſt mancher Volkslehrer, der bey ſeinen überhäuften Arbeiten nicht ſelten zu trocknen Predigtentwürfen ſeine Zuflucht nehmen muß, hier einen Schatz von Materialien finden wird, die er ohne mühſames Nachdenken geradezu auf die Anwendung hinführen kann.

Ich breche hier ab — die Erinnerung, daß auch ich unter der Anzahl derer bin, die einen Morus verlohren, ſtimmt mich zu Empfindungen, die ich meinen Mitverwaiſ'ten nicht erſt ſchildern darf,

und bei denen, die ſeinen Verluſt nicht fühlen, würde der Ausbruch meiner Gefühle doch nur Schwärmerey heißen. — Aber im Stillen ſein Andenken ehren, im Verborgnen eine Thräne des Danks ihm weinen, das bleibt den Seinen vergönnt, und der herzliche Nachruf: Friede und Ruhe ſeiner Aſche, und himmliſche ewigdauernde Vergeltung ſeinem verklärten Geiſte — auch für die Belehrungen in dieſem Buche, himmliſche ewigdauernde Vergeltung!

Einleitung
in die
theologiſche Moral.

Die in der theologiſchen Moral unentbehrlichen Begriffe: Tugend, Gottſeligkeit, Laſter, Geſetz, Vorſchrift; dann auch Sittlichkeit und damit verbundene Freyheit; ferner Gewiſſen, Zurechnung, und endlich das, was man erlaubt nennt, und von nothwendigen unvermeidlichen Pflichten unterſchieden wird — erfordern eine Einleitung in dieſe Wißenſchaft, deren Abſicht Entwickelung und Erläuterung ſolcher allgemeinen Begriffe ſeyn ſoll. Hiernächſt erfordert auch die Ordnung in der Sache ſelbſt zu ſagen, was denn eigentlich theologiſche Moral ſey, und eben mit dem Begrif der Wißenſchaft wird im erſten Paragraph der Einleitung der Anfang gemacht.

§. 1.

Die theologiſche Moral iſt ein wißenſchaftlicher Unterricht von der rechten Ausübung und Anwendung der in der heiligen Schrift enthaltenen Lehre zur Beförderung der Gottſeligkeit.

Dieſe Definition begreift folgende Stücke in ſich:

1. Den Endzweck der Wißenſchaft,
2. den Erkenntnißgrund derſelben und
3. das Mittel den Endzweck zu erreichen.

Der Endzweck ſelbſt, den ſich dieſe Wißenſchaft vorſetzt, iſt mit dem Worte ausgedrückt: Beförde-

rung der Gottſeligkeit; εὐσέβεια, wie ſie der Apoſtel nennt. (Von dem Begrif der Gottſeligkeit wird im §. 2. beſonders geredet.)

Der Erkenntnißgrund um die Gottſeligkeit zu befördern, oder das ſogenannte principium cognoſcendi iſt die in der Schrift enthaltene Lehre.

Das Mittel, jenen Endzweck zu erreichen iſt Ausübung und Anwendung dieſer Lehre der Schrift. Denn eben durch Ausübung und Anwendung derſelben wird Gottſeligkeit befördert, und alſo der Endzweck der Moral erreicht.

So werden dieſe drey Begriffe zuſammengenommen das Weſentliche und Charakteriſtiſche dieſer Wißenſchaft ausmachen. Wo dies iſt, da iſt theologiſche Moral, und eben hierdurch unterſcheidet ſie ſich von einer ähnlichen Wißenſchaft, von der philoſophiſchen Moral, weil in dieſer der Erkenntnißgrund nicht die in der Schrift enthaltene Lehre iſt, ſondern das, was die Vernunft ſieht, beobachtet, ſchließt, und über Dinge, die Sittlichkeit betreffen, urtheilt.

Die in der Schrift enthaltene Lehre iſt alſo der Erkenntnißgrund der theologiſchen Moral. In dieſer Lehre finden wir deutliche Vorſchriften über Thun und Laßen, aber auch außer dieſen noch verſchiedene andere Lehren, die nicht gerade zu Vorſchriften ſind, nicht unmittelbar auf agenda gehen. Und eben dieſe Verſchiedenheit des Inhalts giebt Gelegenheit über die Ausübung und Anwendung dieſer Lehre nachzudenken.

Ausübung wird alſo da ſtatt finden, wo ausdrückliche unmittelbare Vorſchriften über Thun und Laßen vorkommen, ausdrückliche Gebote oder Verbote. Daß ſolche Vorſchriften, Gebote und Verbote in der Schrift vorkommen, iſt bekannt. Und das thun, was man thun ſoll, das laßen, was man laßen ſoll, iſt die Lehre ausüben; eine Sache, die überhaupt genommen keiner Erläuterung bedarf. Was bleibt uns alſo übrig, wenn wir leſen: Lobe Gott, ver-

traue ihm, ſey gerecht, redlich, mäßig, handle liebreich, als den Buchſtaben dieſer Vorſchriften befolgen? So bringen wir die Lehre in Ausübung, indem wir thun und laßen, was die unmittelbare Vorſchrift ſo vorſtellt, daß man es thun oder laßen ſolle.

Nun aber iſt nicht alles, was in der Schriftlehre vorkommt, eine ſolche unmittelbare Vorſchrift (agenda, omittenda); ſie enthält auch **Lehrſätze**, **Verheißungen**, und noch andere Arten von **Wahrheiten**, welche eben ſowol zu der Ausübung zu rechnen ſind, als wenn es geradezu heißt: Sey gerecht, mäßig, liebe andere Menſchen.

Es giebt **Lehrſätze** in der Schrift: z. B. Es iſt ein Gott; Gott iſt ein Geiſt; Gott iſt allwißend, gerecht, allmächtig, allweiſe, ewig, u. ſ. f. Er gab allen Dingen ihr Daſeyn, er regiert alle Dinge. Der Vater ertheilt durch den Sohn und Geiſt Wohlthaten. Oder, wenn in der Geſchichte von Chriſto die Rede iſt, daß er auf die Erde kam, daß er ſtarb, wieder auferſtand. Hieher gehören auch die Verheißungen, und alles, was damit in Verbindung ſteht, in Anſehung eines vergeltenden und belohnenden Zuſtandes nach dieſem Leben. Wenn alſo gelehrt wird: unſre Seele dauert fort, unſer Leib wird erweckt werden, dort wird ein jeder belohnt werden, ſo ſind das Lehrſätze über die Zukunft mit Verheißungen verbunden. Freylich kann man ſolche Lehrſätze nicht ausüben, aber ſie müßen angewendet, müßen praktiſch werden, man muß ſie zur Ausübung und Beförderung der Gottſeligkeit hinführen, und eben daher entſteht die Anwendung der in der Schrift enthaltenen Lehre, Anwendung dazu, daß Gottſeligkeit befördert, und die Ausübung deſto mehr erreicht werde.

Solche Lehrſätze anwenden heißt nun, unterſuchen, was ſie für einen Einfluß in der Ausübung der Vorſchriften haben, und wenn man findet, daß ſie gröſtentheils Bewegungsgründe und Antriebe dazu werden, ſie brauchen als **Grundſätze**, als **Bewegungsgründe**, als **Antriebe** zur **Gottſeligkeit**.

Auf dieſe Art werden ſie praktiſch, und nimmt man dies davon, wie ſie wegen dieſer Rückſicht anzuſehen ſind, ſo bleiben nur Wahrheiten übrig, theoretiſche Sätze, die man blos weiß, denkt.

Bediente ſich nicht Chriſtus jenes Lehrſatzes, daß Gott ein Geiſt ſey, dazu, daß man ihn im Geiſt anbeten und verehren müße, nicht durch äußerliche Dinge, ſondern mit Gemüth und Geiſt? Jener Lehrſatz wird alſo ein Grundſatz, es wird daraus die Folgerung gezogen, wie man Gott verehren, wie man die Gottſeligkeit üben müße. Oder, wer benutzt nicht ſolche Lehrſätze von den Eigenſchaften Gottes: daß er gerecht, allweiſe, allgegenwärtig ſey, dazu: alſo handle allemal gut vor dem allwißenden Gott, allemal gut vor dem, der gerecht vergilt. Wird nicht der Lehrſatz: Gott iſt allmächtig, Beweggrund ihm zu vertrauen? Beweißt nicht die Wahrheit: Es iſt nur ein Gott, Verehrung des einigen Gottes mit Ausſchluß der Vielgötterey? Aus ſolchen Grundſätzen alſo, Gott habe die und die Eigenſchaften, werden Folgerungen gezogen zur Gottſeeligkeit.

Eben ſo verhält es ſich mit Verheißungen und andern Lehren, die wir nur als Beweggründe, Antriebe und Urſachen zur Gottſeeligkeit betrachten, als wenn wir den Lehrſatz annehmen: Verheißungen des Guten ſind den Frommen gegeben; wie leicht iſt der Schluß daraus, daß man ſich bemühen müße, fromm zu ſeyn? Es iſt ein künftiger Zuſtand; dieſer hängt mit dem jetzigen als Folge und Antrieb zuſammen. Und ſo werden ja Verheißungen Antriebe, Bewegungsgründe, Urſachen, die zur Gottſeligkeit hinführen.

Auf dieſe Art muß nun alles, was die Lehre der Schrift enthält, praktiſch werden, dadurch wird es angewendet zur Beförderung der Gottſeligkeit. Ja, ſelbſt jene Lehren, die allemal für uns etwas Unbegreifliches in ſich enthalten, die Geheimniße heißen, wie die Lehre vom Vater, Sohn und Geiſt, dem einigen wahren Gott, müßen auch zur Praxis angewendet werden, und

können auch dahin geführt werden, ſobald wir nach dem Vorgange der Schrift nur an die Wohlthaten des Vaters, Sohnes und Geiſtes denken, und wenn nun dieſe der einige wahre Gott ſind, allemal hinzudenken, daß das göttliche Wohlthaten ſind, die wir von keinem Geſchöpfe ſuchen und erwarten können.

Sucht man nun die ſämmtlichen Lehren der Schrift ſo auszuüben, wo ſie unmittelbare Vorſchriften ſind, ſo anzuwenden, wo andere Lehrſätze vorkommen, ſo befördert man das, was Tit. 1, 1. ſteht: ἐπίγνωσιν ἀληθείας. Die Wahrheit der Lehre; die wahre Lehre wird aber erkannt κατ᾽ ἐυσέβειαν, zur Beförderung der Gottſeligkeit, man will die erkannte Lehre ausüben und anwenden, um dadurch die ἐυσέβειαν zu erreichen.

Hierdurch, daß die Kenntniß der Religionslehren eigentlich nicht zur Spekulation da iſt, um ſich eine Reihe von Sätzen zu ſammeln, damit man ſie weiß, ſondern, daß ſie da iſt zur Ausübung und Anwendung, zeigt ſich der Werth dieſer Lehre, der Werth, daß ſie gegeben ſey dem Menſchen zu ſeiner Bildung und Beſſerung, um alles, was in ihr iſt, zur Anwendung zu gebrauchen.

Die theologiſche Moral iſt alſo nicht blos Abhandlung über Pflichten oder Tugendlehre, gleich als wenn blos darauf geſehen würde, was habe ich in den verſchiedenen Verhältnißen meines Lebens zu thun, oder zu laßen; wäre ſie nur das, ſo würde man die ganze Sache abſolviren mit einer Abhandlung von den Pflichten gegen Gott, gegen meinen Nebenmenſchen, und gegen mich. Aber das Praktiſche erſtreckt ſich noch weiter als auf Pflicht im engſten Verſtande. Da die Lehre handelt von der Unvollkommenheit und Beßerung des Menſchen, ſo iſt hier die Frage: wie beßert man ſich? Es kommt hier nicht darauf an, was man dieſer Wiſſenſchaft für einen Namen beylegt, ob man ſie Ethik, oder Moral oder Sittenlehre nennt, wenn man nur den wahren Sinn damit verbindet.

Wenn aber die in der Schrift enthaltene Lehre das principium cognoſcendi in dieſer

Wißenſchaft iſt, wenn ſie ausgeübt und angewendet werden ſoll, ſo muß dies von der Lehre verſtanden werden, die ſowohl in den Schriften des alten als neuen Teſtaments enthalten iſt.

Beides iſt in Verbindung zu betrachten, und eines wie das andere hat Werth und Nutzen. Es iſt alſo ſowohl das alte als neue Teſtament Erkenntniß- und Verpflichtungsgrund in der theologiſchen Moral. Erkenntnißgrund, d. h. Belehrung, aus der ich Kenntniß in der Moral ſchöpfen ſoll. Verpflichtungsgrund: Belehrung, welche die Urſache iſt, warum ich ſie anwenden und ausüben ſoll.

So wie bey denen, die das Chriſtenthum annehmen, keine Frage iſt, daß die in dem neuen Teſtament enthaltene Lehre anzuwenden und auszuüben, daß ſie principium cognoſcendi in der theologiſchen Moral ſey, ſo dürfte doch vielleicht hier und da mit nicht genug Achtung von den Lehren, wie ſie in den Schriften des alten Teſtaments ſtehen, gehandelt werden, gleich als wenn dieſe hier gar nicht, oder doch nur in mindere Betrachtung kämen. Es iſt alſo zu unterſuchen, ob und in wie fern auch die in den Büchern des alten Teſtaments enthaltene Lehre hieher gehört, und, um deſto beſtimmter zu reden, entſteht nun die Frage: **Iſt jene Lehre, die in den Büchern des alten Teſtaments ſteht, in der theologiſchen Moral auch Erkenntniß- und Verpflichtungsgrund?**

Auf dieſe beyden Begriffe kommt bey gegenwärtiger Frage alles an.

Kann ich alſo aus dieſer Lehre lernen, was, wie, warum ich es zu thun und zu laßen habe? Und iſt nun eine Stelle der Lehre des alten Teſtaments beweiſend? Denn, wenn etwas Erkenntnißgrund iſt, ſo iſt das ſchon zur Beweiskraft hinreichend, ſo iſt das in der Lehre enthalten. Wenn ich beweiſen will, es ſey Chriſtenpflicht auch Feinde zu lieben, ſo beweiſe ich auch das principium cognoſcendi aus einer Stelle des neuen Teſtaments, wo es deutlich geſagt wird. Und, wenn nun eine Stelle

ſagt: das, und ſo, und darum habe ich es zu thun, und das, wo es ſteht, iſt principium cognoſcendi, ſo wird dies nun Beweis in dieſer Wißenſchaft.

So fragt ſich nur hier, ob nicht die Schriften des alten Teſtaments auch eine ſolche beweiſende Kraft haben und auch ſo Erkenntnißgrund werden als: daß, was, wie, warum man es zu thun hat, und ob die darinne vorhandenen Stellen beweiſen, das habe man ſo und darum zu thun. Daß nun auch die Schriften des alten Teſtaments in dem jetzt beſtimmten Sinne Erkenntnißgrund ſind, folgt daher, weil

a) auch das alte Teſtament eine Lehre göttlicher Geſandten von der allgemeinen Verehrung Gottes iſt. Es muß wohl jeder Chriſt, wofern er nicht ſelbſt Chriſto und den Apoſteln widerſprechen will, zugeſtehen, daß die Propheten göttliche Geſandten geweſen, daß ſie in der Abſicht geſandt worden ſind, die Verehrung Gottes vorzutragen, zu beſchreiben, und dazu zu ermahnen. Nun läßt ſich wohl kein Grund angeben, warum, wenn ein göttlicher Geſandte des alten Teſtaments ſagt: das iſt meine Pflicht, warum dies nicht eben ſo Erkenntnißgrund für mich wäre, und beweiſend, daß es meine Pflicht ſey, als wenn ein Verfaßer eines Buchs im neuen Teſtament ebendaſſelbe ſagt. Z. E. wenn der Prophet ſagt: Gehorſam iſt beßer als Opfer. Es iſt vorzüglicher Gott zu verehren, als durch äußerliche Gebräuche ihm gefallen zu wollen. Lobe Gott, danke ihm, vertraue ihm, was in unzähligen Stellen des alten und neuen Teſtaments vorkommt. Iſt es denn nun nicht auch darum meine Pflicht, weil es in jenen Büchern ſteht? beweiſet das, daß es in einem Pſalm vorkommt, die Sache nicht eben ſo, als daß es in einem Briefe Pauli oder Petri ſteht? Die Zeit, wenn ein göttlicher Geſandte geredet hat, macht in der Wahrheit keinen Unterſchied. Man kann daher keinen Grund finden, warum das eine minder beweiſend ſeyn ſollte, als das andere. Der Grund, warum wir den Apoſteln Glauben beymeßen, iſt, daß ſie von Gott geſandte Lehrer ſind.

Aber dieſer Grund iſt es auch, warum ich jenen Büchern Glauben beymeßen ſoll, weil die Propheten auch Geſandte Gottes waren.

Es ward oben geſagt, ſie trugen die Lehre vor von der allgemeinen Verehrung Gottes, oder von der Verehrung, die für alle Menſchen gehört. Nächſt dieſem trugen ſie aber auch genug Dinge vor, die zunächſt und allein das jüdiſche Volk angiengen. Nun iſt es freylich keine Frage, ob das, was allein das jüdiſche Volk angieng, für uns gehöre; aber allgemeine Gottesverehrung, Glauben an einen wahren Gott, Schöpfer Himmels und der Erde, an ſeine Vorſehung, und was denn nun hieraus folgt, das iſt ſo allgemein, daß kein Menſch davon ausgenommen iſt. Solche Dinge nun auch vorzutragen, wurden die Propheten geſandt. Wenn ſie es aber vortrugen als beſondere Geſandten Gottes, warum wäre das nicht Erkenntnißgrund für uns? Und hat es Beweiskraft, ſo iſt es darum, weil es von Gott geſandte Lehrer ſo vorgetragen haben.

b) Eine zweyte Urſache für die Bejahung des Satzes, wovon hier die Rede iſt, wird dieſe ſeyn, weil wir von Chriſto und ſeinen Apoſteln ſo ſorgfältig und oft an die Lehre des alten Teſtaments gewieſen werden.

Es iſt doch in Chriſti Reden und den Briefen der Apoſtel eine durchgängige Zurückweiſung auf jene Bücher; und Chriſtus erklärt auch Matth. 5, 17. daß er nicht gekommen ſey, den Inhalt der Lehre Moſis und der Propheten aufzulöſen. So ſagt er auch Joh. 10. 35. wo von einer dogmatiſchen Wahrheit die Rede iſt, nemlich, daß die Obrigkeit Gottes Stelle vertritt, ausdrücklich: ου δύναται λυθῆναι ἡ γραφὴ, es könne das, was die Schrift ſagt, nicht (ſo zu reden) über den Haufen geworfen werden, oder es gelte, und müße gelten und wahr bleiben. Solcher Stellen findet man mehrere. Wenn alſo Chriſtus und ſeine Apoſtel ihre Behauptungen aus dem alten Teſtament beweiſen, zum Zeichen, daß ſie ſchon göttliche Geſandten vorgetragen haben,

wenn ſie ſagen, die Schrift kann nicht aufgelöſt werden, ſoll ſie denn nicht mit Erkenntnißgrund für uns werden? Wenn man dies erwägt, ſo ſcheint auch ſchon aus Ehrerbietung gegen Chriſtum daraus zu fließen, daß man die Lehre des alten Teſtaments von der Verehrung Gottes als Erkenntnißgrund für uns müße gelten laßen. Und da es wahr bleibt und auch beweiſende Kraft für uns hat, was ſoll dann beweiſen, wenn nicht das, was Wahrheit iſt, beweiſen ſoll, kann und darf?

c) Ferner iſt auch die **Methode Chriſti und der Apoſtel** überall dieſe, daß, wenn ſie etwas als ein credendum oder agendum erwähnen, ſie **zum Beweiſe hinzuſetzen:** οὕτω γὰρ γέγραπται. Wozu denn das alles, als zu unſrer Nachahmung, daß, weil es dort geſchrieben iſt, wir es darum als Erkenntnißgrund für uns anſehen, und das und ſo und darum thun und laßen ſollen, was und wie und warum es dort geſchrieben iſt. Man wende nicht ein, Chriſtus und die Apoſtel hätten ſich dieſer Beweiſe nur für die Juden bedient, welche ein für allemal jene älteſten Schriften angenommen hätten. Denn erſtlich haben ſie ſich dieſer Schriften nicht nur für die Chriſten, welche Juden geweſen, bedient, ſondern auch für die, welche Heiden geweſen waren. Man wird ſich leicht erinnern, daß in den Briefen Pauli an die Römer, Corinthier, Coloßer, und namentlich alſo an Gemeinden, die auch aus ſo viel Heiden geſammelt waren, eben dieſe Methode herrſcht, (γέγραπται γὰρ) und der Beweis aus den Schriften des alten Teſtaments hergenommen wird. Ferner, wenn das vorhin angeführte: οὐ δύναται λυθῆναι ἡ γραφή, wahre Lehre iſt, ſo iſt ja der Beweis: thue das, denn die wahre Lehre verlangt es, kein Nationalbeweis. Wenn etwas zu thun iſt, weil es Wahrheit iſt, ſo verpflichtet es jeden, der Vernunftfähigkeit hat, Wahrheit zu erkennen, einzuſehen, und ſich nach ihr zu richten.

Sind nun dieſe bisher angeführten Urſachen, daß auch das alte Teſtament mit Erkenntnißgrund in der theologiſchen Moral ſey, gegründet, ſo ergiebt

ſich von ſelbſt, daß dieſe Lehre auch Verpflichtungsgrund für uns iſt. Wo ich Wahrheit vor mir habe, da entſteht für mich eine unauflösliche Verpflichtung mich nach ihr zu fügen, ich mag ſie finden, wo ich will.

Das wird nun nicht nöthig ſeyn umſtändlich zu erörtern, daß das alte Teſtament und die Lehre deßelben auch ihren Nutzen in der Moral habe, der bald durch Beyſpiele, bald durch Beweggründe und Antriebe, bald durch Mittel, die dort vorkommen u. ſ. f. ſichtbar wird. Die Bücher des alten Teſtaments ſtellen viele Beyſpiele frommer Menſchen auf. Auf dieſe nicht Rückſicht nehmen wollen, thut kein Weiſer. So enthalten ſie auch Beyſpiele von übelverſtandener Religionsübung und Nationalſtolz. Die Juden eiferten um Zerimonien, und glaubten über die Religion zu eifern; ſie waren ſtolz auf Beſchneidung und Tempel, daher mußten ſie die Propheten oft auf die innere Gottesverehrung zurückführen. Wie viel kommt darinn vor, was aus den Werken Gottes erkannt wird; Wie viel von Liebe, Vertrauen, Lob Gottes u. dgl. m.

Wir wollen alſo ja nicht unbehutſam, nicht unehrerbietig von den Schriften des alten Teſtaments ſprechen und uns etwa hinter ſolche ſchwankende Ausdrücke verbergen, jene Bücher wären nur für die Juden geſchrieben, das alte Teſtament ſey durch Chriſtum und die Apoſtel aufgehoben worden. Freylich iſt es wahr, daß von den Vorſchriften des alten Teſtaments vieles abgeſchaft worden iſt, aber daraus folgt nicht, daß die darinn enthaltene Moral gar nichts mehr als Erkenntniß = und Verpflichtungsgrund gelte. Sie iſt ja nicht abgeſchaft, nicht weggeworfen, ſondern nur näher beſtimmt.

Bey dem alten bleibt gleichwohl ein Vorzug übrig, den die Lehre des neuen Teſtaments in der chriſtlichen Sittenlehre hat. Aber es können ja zwey Dinge ſeyn, deren eines vor dem andern einen Vorzug hat, ohne daß darum das andere überflüßig oder aufgehoben wird.

Dieſer Vorzug des neuen Teſtaments vor dem alten äußert ſich

1. dadurch, daß ſie neue, von der Lehre des alten Teſtaments abweichende Beſtimmungen in ſich enthält. Es iſt nämlich in der Lehre des neuen Teſtaments

a) verſchiedenes, welches die Verehrung Gottes betrift, anders beſtimmt, als in der Lehre des alten Teſtaments. Dahin gehört zuvörderſt die Aufhebung aller äußerlichen und geſetzlich beſtimmten Gottesverehrung, alles deßen, was Ceremoniel und politiſches Geſetz war. Daher denn vieles, was dort zur Gottesverehrung gerechnet wird, hier wegfällt, und das iſt andere Beſtimmung der Verehrung Gottes. Wir wißen, daß nach der chriſtlichen Lehre nur die innere Verehrung Gottes, und das ihr gemäße Verhalten durch das ganze Leben übrig blieb, mit Ausſchluß deßen, was bey dem jüdiſchen Volke geſetzlich beſtimmt war. Eben ſo wird auch durch die Lehre des neuen Teſtaments

b) das, was von Belohnungen und Strafen geſagt wird, anders beſtimmt. Dort waren viele nur diese Nation betreffende Belohnungen und Beſtrafungen. Ihr Vaterland und deßen Wohl- und Uebelſtand; Wohl- und Uebelſtand ihrer Familien, die Fruchtbarkeit in den Familien, die äußerlichen Umſtände des Landes, Miswachs, Fruchtbarkeit; kurz, es waren da nur auf das Gegenwärtige und Irrdiſche ſich beziehende Belohnungen und Beſtrafungen. Im Gegentheil ſind in der chriſtlichen Lehre alle üble Folgen der Sünde und alle gute Folgen der Tugendhaftigkeit geiſtig, ſie gehen auf das Innere, auf die Seele ſelbſt, dieſer ihr Schaden, dieſer ihr Vortheil, der aus Laſterhaftigkeit oder Tugendhaftigkeit fließt. Sie gehen namentlich auch über dieſes Leben hinaus, und die Belohnungen oder Beſtrafungen des Guten und Böſen ſind, wie bekannt, nach dem Inhalte der chriſtlichen Lehre insbeſondere ζωὴ αἰώνιος, ἀπώλεια αἰώνιος, Dinge, die ſich auf das künftige Leben beziehen.

Wenn nun ein Theil von Beobachtung der Pflichten, wenn alles Cerimoniel ganz wegfällt, wenn die Belohnungen und Beſtrafungen von ganz anderer Beſchaffenheit ſind, als dort, ſo wird nun freylich die Sittenlehre durch das neue Teſtament anders beſtimmt, als ſie in der Schrift des alten Teſtaments beſtimmt war. Noch mehr zeigt ſich eine ſolche Verſchiedenheit der Beſtimmung darinn, weil

c) immer unſre Tugenden, die wir als Chriſten zu erfüllen haben, mit der Gnade Gottes in Chriſto in Verbindung ſtehen, und wegen dieſer Gnade geübt werden ſollen, aus Dankbarkeit gegen Gott und Gegenliebe, namentlich für dieſe Wohlthat.

Die Gnade Gottes wird als eine allgemeine angeſehen, die einem Volke ſo gut zugehört, als dem andern. Es iſt nunmehr ein neuer Bund da, ἡ καινὴ διαθήκη, und es iſt nicht mehr die Frage über Gnade Gottes gegen ein Volk, das von Abraham abſtammt, ſondern Gnade Gottes gegen alle Völker der Erde, und hierinne Antrieb zur Dankbarkeit, Liebe gegen Gott und Chriſtum aus Gegenliebe. Ferner wird

d) in der chriſtlichen Schriftlehre beſonders dieſe Idee, daß Gott der Vater ſey, zum Grunde gelegt, und ſtatt des ehemaligen knechtiſchen furchtvollen Sinnes der kindliche Sinn gefordert, der Sinn der Kinder gegen den Vater, mit dem alles Gute gethan und alles Böſe vermieden werden ſoll, nicht der furchtvolle, knechtiſche Sinn, um nur gewiſſen ausdrücklich beſtimmten Strafen zu entgehen. Und dieſe Idee, daß Gott der Vater ſey, wird dahin beſtimmt, daß wir nicht mehr nöthig haben, ihn zu verſöhnen, wie es etwa dort durch oft wiederholte Opfer geſchehen mußte, ſondern daß er verſöhnt ſey, es von Ewigkeit geweſen ſey, und ſelbſt zwiſchen ſich und den Menſchen Freundſchaft angefangen und geſtiftet habe. Dieſe Gründe nun in die Kürze geſammelt, folgt daraus: er iſt Vater der Menſchen, und ſie können mit ihm, wie Kinder mit ihrem Vater umgehen, ohne jene ehemalige Furcht oder den knechtiſchen Sinn, der unter einem Volke herrſchen

mußte, wo immer nur gedroht und auch ſehr ernſtlich in Abſicht auf das Aeußerliche geſtraft wurde.

Wenn nun das andere Beſtimmungen der Sittenlehre durch das Chriſtenthum ſind, ſo fließt auch hieraus, und das iſt

2) der zweyte Vorzug der Lehre des neuen Teſtaments, daß die chriſtliche Sittenlehre uns unmittelbar und zunächſt angehe. Unmittelbar, wir dürfen bey der chriſtlichen Lehre nicht fragen, iſt etwa anderwärts die Sache wieder anders beſtimmt, als ſie im Chriſtenthum vorkömmt? wie wir es bey der Lehre des alten Teſtaments fragen müßen. Die Lehre des alten Teſtaments brauchen wir nur mittelbar, (mediante doctrina N. T.) denn wir müßen immer dazu nehmen, ob dieſe etwa über dies oder jenes etwas anders beſtimmt habe. Das iſt nun nicht der Fall bey der Lehre des neuen Teſtaments. Dieſe iſt unmittelbar der Quell, aus welchem der Unterricht geſchöpft wird. Was ſie enthält, das wird nirgends anders beſtimmt. Sie geht uns aber auch zunächſt an. Die Lehre des alten Teſtaments gieng zunächſt die Juden an. Denn die Propheten waren zunächſt an jenes Volk geſandt. Und an wem waren die Apoſtel geſandt? Etwa zunächſt an das oder jenes Volk? Nein, an alle Völker der Erde, die ſie lehren, unter die ſie ausgehen ſollten. Was alſo Lehrer aller Völker ſagen, das geht auch zunächſt alle Menſchen, alle Völker an, da jenes zunächſt dem jüdiſchen Volke von den an ſie zunächſt geſandten Propheten geſagt wurde. Es geht uns folglich bey der Verbindlichkeit das neue Teſtament zunächſt an, das heißt, wir müßen in der Moral von den Lehren des neuen Teſtaments den Anfang machen, und mit ihr die Lehre des alten in Verbindung bringen, wenn ſie nicht etwa in der uns zunächſt angehenden Lehre anders beſtimmt wird, denn wir werden ja auf Chriſtum getauft, und bekennen uns als ſeine Nachfolger. Die erſte Frage iſt alſo immer, was lehrt der, auf den wir getauft ſind?

Endlich fließt auch daraus

3. daß die Lehre des neuen Teſtament uns durchgängig, in allem angeht, da in der Lehre des alten Teſtaments vieles weggefallen iſt, das vorhin genannte Aeußerliche, Geſetzliche, Beſtimmte.

Aus dem bisher Geſagten wird ſich nun kurz die Summe ziehen laßen: Das neue Teſtament geht uns unmittelbar, zunächſt und durchgängig an, aber was im alten Teſtament zur allgemeinen Gottesverehrung gehört und durch das neue Teſtament nicht anders beſtimmt wird, das iſt auch Erkenntniß- und Verpflichtungsgrund. In dem alten Teſtament iſt freylich πνεῦμα δȣλείας, in dem neuen Teſtament πνεῦμα ὑιοθεσίας (Röm. 8. 15.) und das macht allerdings einen großen Unterſchied.

Ob nun gleich die Lehre der Schrift hier das principium cognoſcendi iſt, ſo kann doch darüber die Moral der Vernunft, die philoſophiſche Moral nicht hintangeſetzt werden, ſondern es ſind beyde mit einander zu verbinden, und die Erkenntniß, die wir durch vernünftiges Nachdenken über Gott, ſeine Werke und unſre Seele erlangen, wird ebenfalls für uns Erkenntniß- und Verpflichtungsgrund ſeyn müßen.

Ein ganz faßliches und leichtes Argument für dieſe Behauptung dürfte wohl dieſes ſeyn:

1) daß Chriſtus und die Apoſtel wie auch die Propheten ſich gar oft ſolcher Sittenlehren bedienen, die ſchon durch die Vernunft erkannt werden können, die ohne vieles Nachdenken und Philoſophiren ſich bald dem geſunden Menſchenverſtande als wahr darſtellen. Hieher gehören alle jene Stellen, wo ſie uns lehren: Was ihr wollt, das Euch die Leute thun, das thut ihnen auch; (Philipp. 4.) wo ſie uns ermahnen, dem nachzudenken und nachzutrachten, was wohl lautet, was etwa eine Tugend, etwa ein Lob iſt, mit andern Worten: was gefällt, was angenehm iſt, was Lob bringt; wo ſie uns Klugheit empfehlen, uns ſagen, wir ſollen uns in die Zeit ſchicken; nicht zu erwähnen, wie viel von dieſer Art in den Sprichwörtern und dem Pre-

diger Salomo vorkommt. Das ſind ganz vernünftige Sittenlehren, die jeder, der nur denken kann, aus den allerleichteſten und gewißeſten Grundſätzen abſtrahiren kann. Wenn aber nun Chriſtus, die Apoſtel und Propheten in ihrem Unterricht über Pflicht und Tugend ſich auch ſolcher Sätze bedienen, ſo fließt ja daraus, daß Vernunftmoral nicht könne und dürfe ausgeſchloßen werden, man würde in dieſem Fall der Methode Chriſti, der Apoſtel und Propheten gradezu entgegenhandeln.

2) Iſt ja dasjenige, was die Vernunft lehrt, wahr, und warum ſollte nicht die Erkenntniß, welche wahr iſt, zugleich mit Grund der Einſicht und Verpflichtung werden. Wahrheit iſt allemal von Gott, er mag ſie nun auf dem Wege durch Schlüſſe der Vernunft, oder durch die Schrift bekannt machen.

3) Iſt das, was wir nach Anleitung der Vernunft als pflichtmäßig oder pflichtwidrig erkennen, eben ſowohl der Wille Gottes, als was in der Schrift darüber erklärt iſt. Wenn aus der Einrichtung der Dinge in der Welt, z. B. der Speiſen nothwendig folgt, daß ich ſie mäßig gebrauchen müſſe, ſo iſt ja die Pflicht der Mäßigung auch Wille Gottes. Denn wer gab den Dingen in der Welt, den Speiſen, dieſe Einrichtung, daß ſie mäßig gebraucht, nützen, und unmäßig gebraucht, ſchaden müſſen? Wenn aus der Einrichtung meines Körpers folgt, daß ich mäßig im Genuß der Nahrungsmittel ſeyn müſſe, ſo iſt ja das auch der Wille Gottes, der dem Körper dieſe Einrichtung gab, und mir eben dadurch erklärte, ſo mußt du ihn brauchen, Uebermaaß iſt wider die gemachte Einrichtung. Er ſagte mir durch meinen Körper zugleich, ich ſollte über ihn wachen, ihn nicht zerſtören, denn er iſt ſeiner Natur nach hinfällig, und wird einmal zerſtört werden. Wir ſchließen ex natura rerum, und dieſe natura rerum iſt von Gott. Wie er ſie eingerichtet hat, dadurch hat er ſich erklärt: ſo gebrauche ſie, ſo nützt es, nicht anders, denn anders gebraucht ſchadet es. Wo ich aber denken kann, ſo hat ſich Gott

erklärt, das iſt ſeine Meynung, da habe ich ſeinen Willen. Wie viel würde man entbehren müſſen, wenn man im Ernſt ſagte: das brauche ich nicht zu wiſſen, das iſt nicht Chriſtenthumslehre; es iſt Gottes Wille, den ich von allen Seiten muß zu erkennen ſuchen.

4) geben wir alle zu, daß **die Religionslehre**, wie ſie in der Schrift vorkommt, unter andern **auch** articulos mixtos **enthält**, oder ſolche **Lehren, die zugleich durch die Vernunft und durch Belehrung der Schrift erkannt werden**; wie die Lehre von der Vorſehung, von vielen göttlichen Eigenſchaften, von dem Daſeyn Gottes. Iſt nun dies alles zugegeben, ſo kann ich ja auch duce ratione hierüber nachdenken, was fließt nun aus dieſer Lehre, daß ein Gott ſey, daß es eine Vorſehung gebe, daß Gott die und die Eigenſchaften habe; was ſchließt nun die Vernunft hieraus? und wenn ſie daraus die Folge zieht: ehre alſo deſſen Vorſehung, lobe ihn, vertraue ihn ꝛc. ſo wird ſie auch Führerin zur Erkenntniß vieler Dinge. Dies kann nun verbunden werden mit ſolchen Stellen der Schrift, wo ſo oft die Größe Gottes, ſeine Wohlthaten, ſeine Eigenſchaften, wie ſie aus der Natur hervorleuchten, im alten Teſtament vorgeſtellt werden. Hieher gehört

5) **daß die Moral der Schrift über vieles nichts beſtimmt, und es unſerm eignen Nachdenken überläßt, wie wir uns dabey verhalten werden.** Im Grunde der Wahrheit ſagt die Schrift nichts, ob Kriege, Proceſſe führen, erlaubt oder unerlaubt ſey. Mithin bleibt im Staate, im geſellſchaftlichen Umgange ſehr viel übrig, wo wir ſelbſt denken, urtheilen und vergleichen müſſen, was wir zu thun haben. So werden oft Pflichten nur allgemein beſtimmt, z. B. was die Anſprüche auf andere Menſchen betrift, es wird mir zwar geſagt, daß ich die Liebe damit verbinden ſoll, aber wie viel ich in dieſem und jenem Falle, bey dieſer oder jener Gelegenheit, fordern könne, iſt nicht beſtimmt.

Das ſind nun verſchiedene Urſachen, warum man, obgleich die Lehre der Schrift principium cognoſcendi proximum iſt, dennoch die Moral der Vernunft mit ihr in Verbindung bringen muß.

Der Nutzen, der aus der Verbindung der Moral der Schrift mit der Moral der Vernunft erwächſt, iſt

1) dieſer, daß der Vortrag der Pflichten reicher und mannigfaltiger an Sachen wird, indem wir damit die Stimme der Vernunft und unſers eignen Herzens verbinden. Welche Mannigfaltigkeit des Vortrags, welche vortrefliche Ermahnungen gewährt es nicht, auch über Pflichten und ihre Gründe ſo nachzudenken, wie die Natur dahin führt, zu geſchweigen das Argument: wenn dich ſchon die Vernunft dahin führt, wirſt du nicht doppelt verpflichtet ſeyn, wenn noch die Belehrung der Schrift hinzukommt? Ein anderer Vortheil iſt

2) dieſer, daß man dadurch fühlen lernt, wie die Moral der Schrift der Vernunft nicht widerſpricht, ſondern mit ihr in der beſten Verbindung ſteht.

3) daß man ſieht, wie uns durch die chriſtliche Moral nicht eine neue Laſt aufgelegt wird, daß die Anforderungen des Chriſtenthums nicht übertriebene, faſt nicht zu erfüllende Anforderungen ſind, ſondern daß ſie uns beſiehlt, was ſchon die Vernunft verlangt, und unſere Entſchuldigung vermindert ſich, wenn wir ſagen können: das verlangt ſchon die Vernunft. Macht aber dieſe, z. B. Selbſtüberwindung, eine gemäßigte Selbſtliebe mir zur Pflicht, ſo kann man nicht ſagen, das Chriſtenthum fordre übertriebene Dinge, wenn es beſiehlt, mich ſelbſt zu überwinden, die Selbſtliebe zu ordnen. Die Vernunft ſagt ſelbſt das, und hat ſehr viele gute Gründe dafür, das iſt allemal defenſio praeceptorum de officiis, die in der Religion vorkommen. Der Nutzen der genannten Verbindung geht endlich

4) auch dahin; daß man lernt, wie die Moral der Schrift täglich im gemeinen Leben anzuwenden ſey. z. B. ſey gerecht, ſey billig! Alſo im gemeinen Leben: hier iſt der Mann, gegen den du gerecht, billig ſeyn ſollſt, u. ſ. w.

Daß beym Unterricht in der chriſtlichen Moral Pſychologie erfordert werde, iſt offenbar, denn wer kann eine Seele bearbeiten, ohne ſie und ihre Kräfte zu kennen. Hat man zuweilen von den Vernunftgründen zu verächtlich geredet, oder ſie gar als nachtheilig vorgetragen, ſo entſcheidet das nicht. So der Satz: die Tugenden der Heiden wären glänzende Sünden, da doch die Stelle: Röm. 14, 23. ſo viel ſagt: man ſündige dann, wenn man nicht mit Ueberzeugung (denn das iſt hier πίςις vermöge des Zuſammenhanges) handele. Die Schuld dieſer Herabwürdigung der Vernunftmoral fällt namentlich auf den Auguſtinus. In ſeinen Streit mit dem Pelagius wurde das Wort Vernunft oder Natur, d. h. vernünftige Erkenntniß, hereingezogen. Nun hatte es noch die Bedeutung; Verderben, Unſittlichkeit. Daher kam es, daß man, wenn man Natur, d. i. die Unſittlichkeit, verſtieß, auch zugleich die Vernunft verwarf. Um ſo mehr ſind daher die Gründe zu erwägen, warum die Vernunftmoral mit der Moral der Schrift in Verbindung muß gebracht werden.

So hoch nun der Werth dieſer vernünftigen Erkenntniß in der Sittenlehre iſt, und ſo wenig alſo die Moral der Vernunft zu vernachläßigen und hintanzuſetzen iſt, eben ſo wenig wird man auch ganz allein dabey ſtehen bleiben können, ſondern man wird überall dieſe Sittenlehre der Vernunft in Verbindung mit dem Chriſtenthum vortragen müſſen.

Es ſezt doch die heilige Schrift viel eigenthümliches zu der Vernunftmoral hinzu, und dieſes Eigenthümliche beſteht theils in neuen Pflichten, theils in neuen Beſtimmungen, theils in neuen Beweggründen. Das Chriſtenthum ſezt

1) neue Pflichten hinzu, zu welchen man durch die natürliche Religion nicht geführt wird. z. B. die Pflichten gegen den Vater, Sohn und Geiſt. Denn da, wie bekannt, die natürliche Religion dieſe Lehren nicht weiß, und nicht wiſſen kann, ſo weiß ſie auch nicht die Pflichten, die wir dem Vater, Sohn und Geiſt, als ſolchen zu leiſten haben. Aber unauflöslich müſſen uns Chriſten dieſe Pflichten ſeyn, da wir auf Vater, Sohn und Geiſt getauft worden ſind. Denn eben hierinn liegt unſre Obligation gegen Vater, Sohn und Geiſt, aus welchen Pflichten folgen, die wir dem ſchuldig ſind, dem wir uns verbindlich gemacht haben. Nun wird ſich alſo ein Chriſt, der ſich an ſeine Taufe erinnert, der Pflichten nicht entſchlagen können, zu denen er ſich da verbindlich machte. Hieher gehört auch die Liebe gegen die Feinde, die ſich ſelbſt bis zum Wohlthun erſtreckt. Die Vernunft lehrt uns zwar, daß es edel, rühmlich und großmüthig ſey, ſeinen Feinden zu verzeihen, ſie zu lieben; aber ſie macht es uns nicht zur Schuldigkeit, denn dieſe gründet ſich allemal auf ein Geſetz. Aber die Religion Jeſu macht ſie uns zur Pflicht, ſchreibt uns ſelbige vor. Das ſind nähere Belehrungen der Schrift, zu welchen uns die contemplatio mundi nicht führt. Aber außerdem, daß Pflichten, die der natürlichen Religion unbekannt ſind, hinzukommen, hat ſie auch

2) neue und eigenthümliche Beſtimmungen unſrer Pflichten, die ſich auf die Art beziehen, wie ſie zu leiſten ſind. Sie beſtimmt nemlich, daß ſie in dem Innern, d. h. in dem Herzen ihren Urſprung haben ſollen, daß wir unſere Pflichten zu erfüllen haben, weil wir Gott gehorchen wollen, und dadurch wird Tugend zur Tugend, und Pflicht zur Pflicht, daß ſie aus dem Innern kommt. So wahr auch andere Grundſätze ſind, warum man ſeine Pflichten zu erfüllen hat, ſo gewiß muß auch, wo der chriſtliche Sinn iſt, dieſer Grundſatz allemal da ſeyn; ich thue es aus Gehorſam gegen Gott, weil er will, es iſt wahr in Gottes Ver-

ſtande, und kann niemals Unwahrheit werden. Daß aber in allen Pflichten hauptſächlich hierauf in der chriſtlichen Lehre geſehen wird, erhellet aus hundert Stellen, wo immer vorkommt: τȣ̃το γάρ ἐςι τὸ θέλημα τȣ̃ Θεȣ̃. Ferner beſtimmt die Religion in mehrern Pflichten, die ſchon die Vernunft lehrt, ein gewißes Maaß. So verlangt ſie z. B. in der Liebe des Nächſten, man ſolle ihn lieben als ſich ſelbſt, da die Vernunft ſagt: du biſt dir ſelbſt der nächſte, ziehe dich vor. Es gehören endlich zu dem Eigenthümlichen der Religion Jeſu

3. die **Beweggründe**, die ſie von der **Gnade Gottes in Chriſto Jeſu hernimmt.** Dem zu Folge ſollen die Pflichten des Chriſtenthums immer geübt werden mit Rückſicht auf das Werk Gottes durch Chriſtum, oder die Gnade Gottes in Chriſto, und alſo aus Dankbarkeit für dieſe Wohlthaten. Wir ſollen die Pflichten gegen andere üben, weil ſie auch Erlöſte ſind, weil ſie mit uns gleiche Hoffnung auf ein künftiges ewiges Wohl haben, in Beziehung auf dieſes Werk und dieſe Gnade Gottes. Nun iſt aber das eine Lehre des Chriſtenthums, welche wir in der natürlichen Religion nicht finden, es muß alſo darauf gedrungen werden, daß die Pflichten, zu welchen wir ſchon Gründe in der Vernunft haben, auch aus dieſem Grunde, in Rückſicht auf dieſe Gnade Gottes ausgeübt werden ſollen, daß unſre Tugend eine Frucht und Folge davon ſeyn müſſe. Hierzu kommt noch die Rückſicht auf das Beyſpiel Chriſti in Ausübung der Tugend, ſowohl in Abſicht auf unſern innern Sinn, als auch auf das äußerliche Verhalten. Auch da, ſieht man, iſt propria religioni chriſtianae doctrina — Chriſtus, ſein Wandel auf Erden, und warum uns ſein Beyſpiel ſo wichtig iſt? nemlich, weil er ohne Sünde war, deswegen geſandt wurde, weil er auch ſein Leben für uns gab. Wenn ich nun die Gründe der Pflichten hernehme von der Nachahmung dieſes Beyſpiels Chriſti, und das mit andern Gründen verbinde, ſo verbinde ich chriſtliche Sittenlehre mit jener Sittenlehre der Vernunft. Und ſo entſtehen aus jedem Ver-

hältniſſe, in dem ich mir Chriſtum denke, neue Gründe. Denke ich mir Chriſtum als Lehrer: ich muß alſo ſeine Lehre befolgen; denke ich mir ihn als Beyſpiel: ich muß ihm alſo nachfolgen, nachahmen; oder als Verſöhner: durch ſeinen Tod ſind mir meine Sünden vergeben, folglich muß ich die Sünde meiden. Von allen dieſen Gründen weiß die Vernunft nichts, dieſe lernen wir blos aus der Schrift, nicht durch Raiſonnements, denn ſie beruhen auf Thatſachen. Endlich

4. **ſollen alle Pflichten geübt, und alles Böſe vermieden werden mit ſteter Hinſicht auf die Zukunft, ein bevorſtehendes Gericht, und die darauf folgende ewige Vergeltung**; Wahrheiten, deren volle, dogmatiſche Gewisheit wir dem Unterrichte der Schrift verdanken.

Die Summe von allem, was bisher geſagt worden iſt, wird ohngefähr dieſe ſeyn: Die Lehren der Vernunft über Pflicht und Tugend ſind von großem Vortheil, und immer mit dem Chriſtenthum in Verbindung zu bringen. Allein, ſie ſind auch nicht allein vorzutragen, ſondern ſtets muß das Chriſtenthum dazu genommen werden. Man ſetze alſo, wenn man moraliſch predigt, zu dem, was die Vernunft erkennt, auch noch dieſes hinzu: ſo und ſo wird das in der Schrift wiederholt, und iſt alſo darinne der Wille Gottes an dich, und du mußt es aus tiefem Gehorſam gegen ihn thun; ferner das und das haſt du ſo und darum zu thun, wie und weil dir das Beyſpiel Chriſti vorangegangen iſt; in dieſem Beyſpiel haſt du einen ſichern Wegweiſer und Ermunterung zur Nachahmung, das und das haſt du zu thun als ein Erlöſter, als ein Begnadigter, in Beziehung auf die Erlöſung, die durch Jeſum geſchehen iſt, und ſo ſollſt du auch alle Menſchen anſehen als Miterlöſte, als Erben dieſer Glückſeligkeit. Alles aber, was du thun mußt, ſollſt du thun aus Dankbarkeit. Endlich, das und das haſt du zu thun mit Hinſicht auf den Tod, Gericht, und ewigwährende Vergeltung, welche Lehren dir mit deutlicher, evidenter Gewisheit das Chriſtenthum vor Augen gelegt hat.

Auf dieſe Art wird die Sittenlehre der Vernunft mit der Lehre des Chriſtenthums in Verbindung gebracht. Freylich muß man nicht blos bey der Wahrheit der Vernunft ein dictum der Schrift anführen; ſondern man muß auch denken; was iſt das Eigene in der chriſtlichen Moral, die hier dazu kommt? Es ſey, zum Beweis, die Rede vom Vertrauen auf Gott. Davon kann die Vernunft viel vortreffliches ſagen, was ſie aus Gottes Werken erkennt, und was aus den göttlichen Eigenſchaften fließt; geſetzt aber, man wollte auch das zeigen, was im Chriſtenthum eigentlich hinzukommt, dann müßte man ſchlechterdings von den Verheißungen reden, die die chriſtliche Religion hat. Das ſind nicht Schlüſſe, ſondern diſerte praegreſſa declaratio diuina: Ich will dich nicht verlaſſen noch verſäumen. Ferner müßte man das Vertrauen mit dem künftigen Leben in Verbindung ſtellen, daß es dort wird vergolten werden u. ſ. f. Es würde auch die Lehre von der Gnade Gottes in Chriſto hieher zu ziehen ſeyn, in ſo fern ſie uns von der Furcht befreyen ſoll. Es iſt alſo nicht hinreichend zu ſagen, er iſt unſer Vater, ſondern man muß hinzuſetzen: weſſen Vater? Wem verſpricht er es? Unter welchen Bedingungen? Wenn man ſich dem Groll ergiebt, und das Herz voll iſt vom Neide, kann man ihn da auch Vater nennen?

Die theologiſche Moral iſt ein wißenſchaftlicher Unterricht. Da man dieſe Moral eine Wißenſchaft nennt, ſo ſieht man, daß ſie jenem ſogenannten **populären Unterrichte entgegengeſetzt** wird, da man einzelne Materien, ſo wie ſie allgemein faßlich und anwendbar ſind, vorträgt. Wenn ſie aber als Wißenſchaft, als Oppoſitum von dem blos populären Vortrage angeſehen wird, ſo wird hier **Wißenſchaft** in dem **Sinne genommen**, wie er in der Logik beſtimmt zu werden pflegt. Was macht alſo im eigentlichen Sinne des Worts eine Sache zur Wißenſchaft? Zweyerley. Theils werden Wahrheiten, die unter einander zuſammenhängen, geſammelt und regelmäßig geordnet vorge-

tragen, theils muß die Abhandlung davon eine gründliche Abhandlung ſeyn. Und alſo machen regelmäßige **Ordnung** der zuſammenhängenden **Wahrheiten** und ihre gründliche Behandlung das aus, was man **Wißenſchaft** nennt. Unter einander zuſammenhängende Wahrheiten, d. h. Wahrheiten, die aus verſchiedenen Theilen ein Ganzes ausmachen, wie es denn hier auch auf lauter ſolche Wahrheiten ankömmt, die praktiſch ſind, zur Beförderung der Gottſeligkeit dienen. Dieſe werden nun regelmäßig geordnet, d. h. ſo vorgeſtellt, daß eines aus dem andern und auch eines auf das andere folgt, welches in jeder Wißenſchaft die Ordnung überhaupt genommen ausmacht. Im erſten Falle: Aus principiis **wird geſchloßen**, was **daraus folgt**; im **andern Falle**: Auf das Allgemeine folgt das Specielle, auf das, was zum Grunde liegt, das, was auf dem Grund erbauet wird. Und dieſes Anordnen der zuſammenhängenden Wahrheiten iſt regelmäßig oder wird eingerichtet nach den Regeln der Logik, welche unter andern auch dazu beſtimmt ſind, daß ſie die ſyſtematiſche Ordnung beſchreiben. Es wird alſo hier nicht nöthig ſeyn, die Regeln eines Syſtems vorzutragen, welches in jene Wißenſchaft der Logik gehört. —

Es wurde aber auch die **gründliche Abhandlung** der ſo geſammelten und geordneten Wahrheiten erfordert. Zur Gründlichkeit rechnet man 1) die **Deutlichkeit der Begriffe**, 2) die **Beſtimmtheit der Sätze** und 3) die **Richtigkeit und Bündigkeit der Beweiſe**.

1) Was die Deutlichkeit der Begriffe anbelangt, ſo meynt man darunter definirte Ideen, und dieſe werden zu diſtinkten Ideen durch die Definitionen. Weil aber viel daran gelegen iſt, deutliche, diſtinkte, gehörig definirte, oder charakteriſtiſche Begriffe zu haben, indem ohne ſie lauter Verwirrung entſtehen würde, ſo muß auch dieſer Wißenſchaft daran gelegen ſeyn. Und ſähe es auch ſchulmäßig aus, überall nach Definitionen zu fragen, ſo ſey es genug, wenn nur Nutzen dadurch befördert wird.

Es wird das aber darum in dieſer Wißenſchaft nöthig ſeyn,

a) weil genug moraliſche Begriffe mit hebräiſchen Ausdrücken belegt werden. Da wir einmal die Sprache unſers Religionsunterrichts aus der Bibel ſchöpfen, ſo müßen wir uns oft hebräiſchartiger Ausdrücke bedienen. Dergleichen Ausdrücke ſind: Furcht Gottes, Dienſt Gottes, Ueberwindung der Welt, u. a. m. Allein, wie nöthig ſind ſie in der Sittenlehre? Darum erinnert man: Furcht Gottes ſey hier überhaupt religiöſe Verehrung Gottes. Dienſt Gottes ſey nicht ein Dienſt, den man ihm erweiſen wolle, damit er etwas erhalte und habe, es ſey Verehrung Gottes. So auch: ſich Gott nahen, eins mit ihm ſeyn, ſich mit ihm vereinigen. Desgleichen bey Ueberwindung der Welt. Was iſt hier Welt? Was iſt ſie lieben? ſie überwinden?

Hiernächſt werden

b) viele Begriffe, die in die Moral gehören, in der Schrift blos mit menſchlichen Ausdrücken bezeichnet, da ſie doch etwas ganz anderes anzeigen. Z. B. Liebe gegen Gott, das iſt nicht Empfindung gegen Gott, die in dem Herzen entſteht, indem es dabey vielmehr auf die That ankommt. Es iſt aber wohl oft geſchehen, daß blos ſo gebrauchte Worte ohne deutliche definirte Begriffe zu nicht richtigen Folgerungen Anlaß gegeben haben. Der Myſtiker betrachtet ſich mit Gott als ein Brautpaar; er hat beſtändiges Aufſtreben zur Vereinigung mit Gott, ſein Geblüt muß oft in Wallung gerathen und Empfindungen haben. Es giebt aber auch in dieſer Wißenſchaft

c) vielerley Begriffe, die ſo gar nahe an einander gränzen, und es müßen daher durch deutliche Beſtimmungen gleichſam Scheidungslinien gezogen werden; man muß die Kennzeichen aufſüchen, die den Unterſchied ausmachen, und dieſe nennt man in der Moral das Charakteriſtiſche. Wie leicht kann man Ehrliebe und Ehrgeiz vermengen, wie leicht Stolz und Eitelkeit,

Habſucht und Geiz. Zwar haben dieſe Dinge eine gewiße Aehnlichkeit unter einander, aber zwiſchen ihnen allen iſt genau genommen immer noch ein Unterſchied, und wer nun theils davon abmahnen, theils auch ſich ſelbſt der Mittel zu den entgegengeſetzten Tugenden bedienen will, muß wißen, was jedes genau genommen iſt, um nicht ſo viel damit zu vermengen. Wenn wir zu unſerm Verhalten gegen Gott kommen, ſo müßen nothwendig die Fragen entſtehen: was iſt Ehrerbietung, Gehorſam, Demuth gegen Gott? Was iſt Bewunderung Gottes? ja ſelbſt die genaue Beſtimmung deßen, was Frömmigkeit iſt, wird erfordert, da ſo leicht die Mittel der Frömmigkeit für die Frömmigkeit ſelbſt geſetzt werden, wie von vielen: Beten, Kirche beſuchen, zum Abendmahl gehen — alles Mittel zur Frömmigkeit, angeſehen wird für die Frömmigkeit ſelbſt. Sie halten ſich darum für fromm, wenn ſie auch in jeden andern Dingen ihren Leidenſchaften nachhängen, und in manchen Fällen des Lebens wohl nicht fromm handeln. Sie beruhigen ſich damit, wenn ſie nur der genannten Mittel zur Frömmigkeit ſich bedienen.

Es iſt offenbar, daß die **Verwirrung** ſolcher Begriffe ſehr viel **praktiſche Irrthümer** hervorbringt, und der moraliſchen Beßerung entgegenarbeitet. Wenn ich einen geizig nenne, der doch nur ſparſam iſt, welche unbillige Urtheile über andere, welche verkehrte Behandlung! Hätte man gleich vorher beſtimmt, was iſt irrdiſcher Sinn? Was iſt Liebe der Welt? ſo würde man nicht jeden Genuß des Vergnügens, jedes Mitmachen der Mode in Kleidern, Liebe zur Welt genannt haben. Wie oft vermengte man Schwärmerey, Enthuſiaſmus, Pietiſterey, Andächteley und Frömmigkeit. Wenn ich nun Frömmigkeit nenne, was nur Andächteley iſt, ſo vermenge ich ja den Guten mit dem Heuchler. Und ſo verhält es ſich auch mit dem Gegentheil. Man hielt den frommen Spener für einen Fanatiker, weil er mit ſeiner Gemeine auch außer der Predigt an der moraliſchen Beßerung arbeitete; und auf ſolche Weiſe und

durch ſolche Beſchuldigungen vergeht man ſich an andern.

Um dieſer Verwirrung der Begriffe zu entgehen und das Charakteriſtiſche davon recht einzuſehen, muß man das menſchliche Leben, und die Menſchen genau beobachten; z. B. ich ſehe einen Geizigen, da frage ich: Was thut er? mit was für Geſinnungen thut er es? Langſam oder begierig? Ich betrachte mehrere Geizige, und das, was ich bey allen gemein finde, das wird Geiz — das Charakteriſtiſche davon ſeyn. So werde ich Geiz und Sparſamkeit, Wolluſt und Zärtlichkeit, und ähnliche unter ſich verwandte Begriffe von einander unterſcheiden lernen. Lieſ't man Schilderungen von menſchlichen Charakteren, ſo muß man ſie einigemal leſen, die Gründe davon überdenken, und ſo wird man das Gute und Mangelhafte finden, denn zuſammengeraffte Eigenſchaften empfehlen ſich vielleicht dem Ohre, aber es fehlt viel, daß ſolche Schilderungen treffend ſeyn ſollten. (In Cruſii theologiſcher Moral iſt dieſe Beſtimmung der Begriffe ſehr ſorgfältig behandelt.)

Soviel über die Nothwendigkeit deutlicher Begriffe als eines Requiſits zur gründlichen Abhandlung in dieſer Wißenſchaft. Es wird aber auch dazu

2) **Beſtimmtheit in den Sätzen und Behauptungen erfordert.** Das Beſtimmte iſt dem Schwankenden entgegengeſetzt, als z. B. wenn in ſo vielen Fällen geſagt wird: thun, ſo gut man kann, ſo weit es thunlich iſt, oder, man könne es wohl thun, wenn es nur nicht zu weit gehe, man müße das oder das thun caeteris paribus. Aber die caetera paria, das iſt eben eine ſo weitläuftige Sache. Ferner: Man ſolle verzeihen, man könne aber auch ſein Recht ſuchen, wenn es nur in keinem andern Falle nicht mit unſrer Pflicht ſtreite, man müße wiedererſtatten, ſo viel ſich's thun laße. So verhält es ſich auch mit den Ausdrücken: Man muß ſich einſchränken, man muß nicht zu viel Vergnügen genießen. Aber was heißt: ſich einſchränken? Und was iſt zu viel Vergnügen? Das iſt nicht beſtimmt und

läßt ſich nicht geradezu anwenden und ausüben, auch bliebe jedem die Ausflucht übrig zu ſagen: Hier läßt ſichs nicht thun, wenn es ſich auch gar wohl thun ließe. Alles das iſt nicht gründlich, und da dem Schwankenden das Beſtimmte, Determinirte entgegengeſetzt wird, ſo kommt es immer auf beſtimmte Propoſitionen an, damit man die gelernten Wahrheiten allemal auf die gehörigen Fälle anwenden könne, weil ſie determinirt genug ſind.

Die Gründlichkeit verlangt

3. **daß die Beweiſe richtig und bündig ſeyn und ſich durch Auswahl empfehlen ſollen.** Die Beweiſe in dieſer Wißenſchaft ſind entweder Stellen aus der heiligen Schrift, oder ſolche Argumente, die auch auf vernünftiges Nachdenken ſich gründen. **Stellen der heiligen Schrift.** Wenn nämlich in ausdrücklichen Stellen der Schrift das und jenes als unſre Obliegenheit vorgetragen wird, ſo beweiſ't das allerdings, das ſey nun unſre Obliegenheit, (wie, wenn man ſich der Stelle aus Philipp. 4. bedient, um zu beweiſen, daß man allemal mit dem Gebete Dankbarkeit verbinden müße.) Damit aber dieſer Beweis auch richtig ſey, ſo muß freylich viel daran liegen, die Stelle der Schrift **gehörig zu erklären**, denn ſo lange das nicht geſchieht, ſo kann ich manches daraus beweiſen, wovon doch nichts darinne liegt. Es bleibt alſo bey der Lehre der Schrift immer noch die Frage: Iſt die Stelle richtig erklärt, und iſt richtig daraus geſchloßen, habe ich es nach richtigen Grundſätzen herausgezogen? z. B. die Lehre von der Vorſehung. Ich ſoll der Vorſehung vertrauen, d. h. alles mögliche ruhig erwarten. Das iſt allerdings wahr. Es kann aber auch falſch daraus geſchloßen werden, z. B. alles mögliche ruhig erwarten, alſo auch die Erfüllung jedes thörichten Wunſches? Geruhig, zufrieden mit dem, was geſchieht, es gehen laßen, wie es geht, ohne ſelbſt Hand anzulegen. Und ſo fände Leichtſinn und Trägheit ſeine Rechnung. Hier ſind wahre Grundſätze, aber falſche Folgerungen, und ſolche Einwendungen werden von den

Tragen gemacht: Wir ſollen ja Gott vertrauen. Dieſe Erklärung wird hier um ſo mehr nöthig, da ſo vieles bildlich und metaphoriſch geſagt iſt. Wird nun nicht zu erklären ſeyn, was heißt denn: ſeine Glieder tödten, das Auge ausreißen, die Hand, den Fuß abhauen, der uns ärgert? um nicht nach Art jener alten Aſceten daraus zu ſchließen, das ſey, ſeine Glieder tödten, wenn man entblößt gehe, ſich der Kälte, dem Hunger ausſetze, Tage lang in die Sonne ſehe, um die Augen ſtumpf zu machen und genug andere Dinge. Das wird nun wohl die Religionslehre nicht verlangen, mithin muß doch ſo etwas erklärt werden. Aber hierinn iſt von den Fanatikern, Einſiedlern, Separatiſten und Myſtikern, ſehr gefehlt worden, wie zu ſeiner Zeit aus der Geſchichte klar werden wird. So nahmen ſie die Stelle eigentlich an: Schlägt dich jemand auf den Backen, ſo reiche ihm auch den Ueberrock; da doch hier ſprichwörtliche Belehrung, und der Sinn davon dieſer iſt: Leide lieber zweymal Unrecht, als daß du deinen Feind noch mehr erbittern ſollteſt. Es zeigt alſo dies den höchſten Grad von Verſöhnlichkeit an. Aus übelverſtandnen Stellen der Schrift ſind die Irrthümer entſprungen, man dürfe nicht ſchwören, keine Prozeße führen, u. dgl. m.

Aber nicht über jede Pflicht findet ſich eine Stelle in der Schrift, die entſcheidend wäre. Denn ſie ſollte uns nur ſagen, wie wir uns in allgemeinen Verhältnißen zu betragen hätten, z. B. als Obrigkeiten, Unterthanen, Aeltern, Kinder ꝛc. allein außerdem kommen unzählige Fälle vor, wo uns Pflichten obliegen, folglich müßen wir aus jenen Stellen richtige Folgen ziehen. Z. B. Röm. 14. redet Paulus von dem jüdiſchen Geſetze wegen des Opferfleiſches, das wandten Luther und ſeine Freunde auf die adiaphora eccleſiaſtica an, und beriefen ſich auf die chriſtliche Freyheit.

Hiernächſt müßen ſich die Beweiſe auch durch Auswahl empfehlen. Man kann für Tugend und Laſter doppelte Beweiſe führen,

a) allgemeine, die man bey jeder Tugend, ſo man empfiehlt, und bey jedem Laſter, das man ſchildert, kurz: bey jeder Pflicht brauchen kann, z. B. daß man Gott gefalle, ſein Glück befördere, an ſeiner Beruhigung arbeite, dies gilt von jeder Tugend.

b) eigenthümliche, die nur für eine Tugend, z. E. Keuſchheit, Sparſamkeit, u. ſ. w. beweiſen. So kann man den Einfluß der Keuſchheit auf die Geſundheit des Körpers, die Nothwendigkeit der Sparſamkeit, um ein gutes Auskommen zu haben, empfehlen. Und dieſe Beweiſe ſind weit eindringender, als die allgemeinen, denn, wenn man bey Ermahnungen zur Tugend nur immer der allgemeinen Beweiſe ſich bedient, ſo hören die Zuhörer immer das nemliche, ſie denken alſo nicht nach, und kommen nie weiter.

Bei der Auswahl der Beweiſe ſehe man ferner darauf, daß man die Beweiſe, die nur auf gewiße Zeiten und Umſtände paßen, nicht auf alle Zeiten und Umſtände anwende. So paßt manches nur auf die erſten Zeiten der chriſtlichen Kirche, z. B. daß man alles verlaßen und ein Chriſt werden müße; denn wer Chriſto nachfolgen wollte, mußte, weil ihn das Synedrium haßte, allen ſeinen Gütern, Aemtern und Ehren entſagen, das nun ſollte man lieber verlaßen, als Chriſtum verläugnen. Iſt aber keine ſolche Gefahr da, ſo iſt man als Chriſt nicht genöthigt, das Seine zu verlaſſen; und doch ſchloß man ſo um den Mönchsſtand zu begünſtigen: thut ein Gelübde der Armuth und entſagt allem, da doch dieſe Pflicht nur local und temporell war. So ſind auch die Beweiſe, wenn den Juden zeitliche Strafen, z. B. Einfall der Feinde wegen ihrer Sünden gedroht und zeitliche Belohnung, z. B. Fruchtbarkeit wegen ihrer Frömmigkeit verſprochen wurde, für unſere Zeiten nicht anwendbar; denn die chriſtliche Religion änderte das ab, und hieß uns nicht aufs irrdiſche ſondern aufs himmliſche ſehen, warnte uns den nicht allemal für den Liebling Gottes zu halten, dem es wohl gienge. Bey den Juden war Gott König und Stifter der Staatsver-

faßung und bediente ſich als ein ſolcher dieſer Diſciplin, belohnte und beſtrafte zeitlich. Dieſe Verfaßung iſt nicht mehr unter uns; dem Fürſten gehört dieſe Legislation und Sanction der Geſetze, und können alſo jene zeitlichen Strafen und Belohnungen nicht als Beweiſe bey Ermahnung zur Tugend und Abmahnung vom Laſter dienen. (Hiervon zu ſeiner Zeit ein Mehreres.)

Was aber die Beweiſe aus dem vernünftigen Nachdenken betrifft, ſo wird das zur Richtigkeit erfordert werden, daß es wirkliche Beweiſe und zuverläßige Vernunftgrundſätze ſind, als: es gebe eine Vorſehung, es ſey der Menſch zur Glückſeligkeit beſtimmt, und ſeine Triebe ſeyen von Gott, wo denn aus dem leztern folgen würde, daß jeder Trieb an ſich genommen nicht etwas ſündliches ſeyn könne, und nicht etwa mit dem Worte Begierde ſündliche Begierde verwechſelt werden müße. Iſt es aber ein wahrer Grundſatz, daß unſere Triebe uns von unſerm Schöpfer gegeben ſind, ſo wird es hernach nur auf die regelmäßige Ordnung in unſern Trieben ankommen, denn ſo gut unſere Selbſtliebe an ſich iſt, als etwas uns von Gott gegebenes, ſo kann ſie ausarten, und muß alſo regelmäßig geordnet werden. Wenn nun ſolche wahre Sätze zum Grunde liegen und daraus geſchloßen wird: alſo muß ich mein Glück ſuchen, alſo darf ich meinen Trieben folgen, aber ſo und ſo, mit Ordnung, ſo wird dann der Beweis richtig. Nimmt man aber falſche Sätze der natürlichen Religion an gegen die Vorſehung, für ein Fatum, für ein blindes Ohngefähr, u. dgl. m. ſo müßen auch falſche praktiſche Folgerungen daraus fließen, wie aus dem: es gebe keine Vorſehung, oder ſie erſtrecke ſich nur aufs Ganze, nicht aufs einzelne — das würde große Veränderungen in der Praxis machen.

Es laßen ſich alſo auch die Gründe der Vernunft in der chriſtlichen Moral wohl gebrauchen, nur müßen ſie richtig ſeyn, und nicht ſo viel wider ſich haben, als die Gründe der ſtoiſchen und epikuriſchen Philoſophie. Da es überaus ſchwer iſt, in allen Fällen richtige Gründe

zu haben — woher die Streitigkeiten über die Sittlichkeit einer Handlung, daß dieſer ſie für erlaubt hält, der andere das Gegentheil glaubt — ſo bleibt es Wohlthat der Religion, daß ſie ſagt: dies thue, jenes meide! Hier gehe ſo weit, dort ſo weit! Und dieſe Wohlthat wird beſonders für die Wohlthat, die ſich nicht in philoſophiſche Unterſuchungen einlaßen können; der Ungelehrte muß denken: das ſagt mir meine Religion, folglich muß ich es thun. Der Werth der Vernunft wird dadurch keinesweges herabgeſetzt.

Es iſt noch die Frage übrig: **Kann man ſich denn auch der Beyſpiele zu Beweiſen bedienen?** indem es nicht ſelten geſchieht, daß man ſagt, man habe das und das zu thun, denn der und jener habe es auch gethan. Strenge genommen ſind freilich Beyſpiele **nicht beweiſend**, wie auch das alte Dictum ſchon ſagt: exempla non probant, ſed illuſtrant. Was wird aber das heißen: Beyſpiele beweiſen nicht? — Darum, weil jemand das und ſo gethan hat, bin ich noch nicht verbunden, verpflichtet, auch ſo zu handeln. Ein Beweis iſt ein Satz, der mir etwas als **Verbindlichkeit** auflegt, aus dem ich folgere, das muß ich thun. Wenn ein Dictum aus der Bibel zum Beweiſe einer Pflicht angeführt wird, ſo bin ich dazu verbunden, wenn ich anders die Lehre der Schrift annehme, z. B. wenn ich von der Sanftmuth rede, und ſage: die Rache iſt Gottes, ſo folgt für mich daraus, alſo muß ich ſanftmüthig ſeyn. Nicht ſo beweiſen die Beyſpiele. Denn die Verbindlichkeit müßte darinn liegen, das man von Dem oder Jenem, der uns Etwas zur Pflicht macht, abhienge, ſo wie wir von Gott abhängen. Allein, wenn mir ein Exempel aus der alten Geſchichte vorgetragen wird, ſo iſt es ja das Factum eines Mannes, von dem ich nicht abhänge, mithin iſt der Grund meiner Obligation, die Dependenz, nicht da. Man kann das auch durch theoretiſche Sätze erläutern. Nichts iſt darum wahr, und muß von mir zugegeben werden, weil es der oder jener geſagt hat. Jeder ver-

langt die Gründe dafür zu wiſſen, und ſind dieſe ſtatthaft, dann erſt folgt, daß ich es zugebe um der Gründe willen, nicht des Mannes wegen. Und ſo verhält es ſich mit praktiſchen Wahrheiten: das muß ich thun, denn der und jener hat es gethan. Das folgt nicht daraus, ſondern auch hier kommt es auf Gründe an: iſt es mir verordnet, auferlegt, und von dem auferlegt, von dem ich abhänge, der mir imputiren kann? Finde ich nun: Gott ſagt es, es iſt Gottes Erklärung, dann folgt daraus, alſo habe ich es zu thun.

Ob nun gleich Beyſpiele keine beweiſende Kraft haben, ſo können ſie doch erläutern, d. h. belehren, ermuntern. Sie belehren, in ſo fern ſie die Möglichkeit zeigen, daß man etwas thun kann. So bedient man ſich der Beyſpiele hundertmal in der Erziehung: es muß doch möglich ſeyn, denn der und der hat es ja auch gethan. Oder z. B. bey der vorhin angeführten Pflicht der Sanftmuth: kann ein andrer dieſe Tugend ausüben, warum nicht auch ich? Jener hatte vielleicht mehr Schwierigkeiten zu bekämpfen, als ich, ich kann mich alſo weniger entſchuldigen.

Die Beyſpiele belehren auch dadurch, daß ſie uns die Art und Weiſe zeigen, wie man Pflichten auszuüben habe. Darum führt man die Exempel guter Chriſten an, um zu lernen: wie ſind ſie zu der Fertigkeit gekommen, wie haben ſie ſich geübt, welcher Mittel ſich bedient. Das ſucht man alsdann nachzuahmen. Allein, das iſt mir noch nicht als Obligation aufgelegt, wenn des andern ſein Factum mich belehrt: es iſt möglich, ſo zu ſeyn, und auf die Art und Weiſe kann man auch ſo zu werden ſuchen.

Das Ermunternde der Beyſpiele liegt darinn: daß man den Nutzen oder Schaden ſieht, den andere aus Pflichtbeobachtung oder Pflichtvergeſſenheit gehabt haben, daß man die Belohnungen der Tugend, die Strafen des Laſters kennen lernt, und daraus ſchließt, man habe das nemliche zu erwarten.

Indeſſen kommt in dieſer Wiſſenſchaft ein Beyſpiel vor, das zwar auch in dem angegebenen Sinne belehrend und ermunternd iſt, das aber auch zugleich verbindlich für uns iſt, nemlich das Beyſpiel Chriſti. Verbindlich, das wird heißen, daß wir ſo und ſo zu handeln haben, weil er ſo gehandelt hat. Hier wird mit Recht nach dem Grunde der Verbindlichkeit zu fragen ſeyn. Wir müſſen alſo unterſuchen, was ſind denn nun für Urſachen da, daß ſein Beyſpiel auch für uns eine verbindende Kraft hat?

a) Wir wiſſen, daß es uns überall als Regel der Nachahmung vorgeſtellt wird, und wie kann man ihn anders nachahmen, als daß man ebendaſſelbe thut, was er gethan hat, und ſo wie er es gethan hat? Aber immer wird hinzugeſetzt, darum habe er es gethan, um uns ein Beyſpiel zu laſſen, daß wir ſollen nachfolgen ſeinen Fußtapfen; oder wenn er ſelbſt ſagt: ein Beyſpiel habe ich euch gegeben, daß ihr euch untereinander liebt. Alſo wird immer auch ein Argument: warum iſt das zu thun? dieſes: weil er es gethan hat.

b) Ferner iſt es ein Beyſpiel deſſen, der ohne Sünde war, ein Umſtand, den man in keinem andern Beyſpiel findet. Daher wir auch bey andern Exempeln immer das übrig behalten: Ja, wer weiß, ob jener hier recht gethan hat; es iſt erſt aus Gründen über dieſes Factum des andern zu urtheilen. Hier haben wir das Exempel deßen, der nie gefehlt hat, dem wir alſo ſicher nachahmen können, ſo daß wir gewiß nicht fehlen werden, wenn wir vergeben, uns nicht rächen. Darzu kommt noch

c) daß es das Beyſpiel deſſen iſt, der dereinſt unſer Richter ſeyn, und uns nach ſeiner Lehre richten wird. Nun iſt es aber ein Stück ſeiner Lehre, ihm nachzuahmen. Er wird uns alſo auch darüber richten, ob wir ihm nachgeahmt haben. Wenn es aber ein Stück ſeiner Lehre iſt, wir ſollen ihm nachahmen, und auch hiernach beurtheilt werden, wenn wir dafür Verant-

wortung zu geben ſchuldig ſind, ſo heißt das wohl: ſein Beyſpiel verbindet uns; ahmen wir ihm nicht nach, ſo übertreten wir ein Stück ſeiner Lehre, und werden darüber gerichtet werden. (Man vergleiche D. Wolfs Diſputat. de exemplis biblicis — caute adhibendis.) Und dies ſey genug, um nur einigermaßen zu ſagen, was das heiße: theologiſche Moral wiſſenſchaftlich, ſyſtematiſch behandeln.

Erſtes Scholion.

Nicht zu allen Zeiten hat man die Moral als eine von der Dogmatik abgeſonderte Wiſſenſchaft behandelt. Es kommt alſo auf die Frage an: Wie unterſcheidet ſich die Moral als eine beſondere Wiſſenſchaft von der Dogmatik? Der Unterſchied dürfte wol doppelt ſeyn: einmal in Anſehung des Umfangs, dann in Anſehung der Abſicht. Der Umfang der Dogmatik erſtreckt ſich auf alles, was Gott und göttliche Dinge betrifft, ſie iſt die Lehre von dem Rathe und der Abſicht Gottes, das Heil der Menſchen anbelangend. Nun ſieht man ſchon ſelbſt, daß in der Moral die Lehren von der Schöpfung, den Engeln u. ſ. w. nicht vorgetragen werden als Lehren, außer in ſo fern praktiſche Folgen daraus fließen können. Daher iſt der Inhalt der Moral etwas enger, denn da werden nur die Lehren, welche Thun und Laſſen betreffen, vorgetragen, theils die unmittelbaren Vorſchriften hierüber, theils auch andere Lehren, in ſo weit ſie zu dieſem Zwecke erfordert werden. Die Moral ſchränkt ſich mit einem Worte darauf ein: Was hat ein Chriſt ſeines Heils wegen zu thun?

Auch die Abſicht der Moral iſt von jener der Dogmatik etwas verſchieden. Wenn in der Dogmatik auch die unmittelbar praktiſchen Wahrheiten vorgetragen werden, z. B. de conuerſione, regeneratione etc. ſo werden ſie dort darum vorgetragen, daß die Begriffe gehörig beſtimmt, und die darinnen vorgetragenen Sätze richtig bewieſen werden. Allein, wenn man auch noch

ſo genau die Definitionen von der Wiedergeburt, Erneuerung, Rechtfertigung u. ſ. w. weiß, ſo reicht das immer nicht zu, ſondern es fragt ſich nunmehr: auf was für Art gelangt man zu dem, was Erneuerung, Wiedergeburt, Heiligung, (mit einem Worte, Beßerung) heißt? Wie wird nun das alles auszuüben ſeyn? auf was für Art? In der Dogmatik wird geſagt, was Sünde erkennen und bereuen heißt, und wird bewieſen, das ſind bibliſche Lehren, daß man ſeine Sünden erkennen und bereuen ſoll. Allein, was heißt nun, ſich ſelbſt prüfen, ſeine eigenen Sünden erkennen, um ſeine eigenen Sünden zu bereuen? Auf was für Art habe ich mich nun da in allen meinen Verhältnißen anzuſehen? Das iſt die Art der Anwendung und Ausübung, welche in die Moral gehört. — So wird auch hier von der moraliſchen Unvollkommenheit zu reden ſeyn, aber weit umſtändlicher als in der Dogmatik, wo nur die Jdeen davon angegeben werden. So auch von der Beßerung, aber weit umſtändlicher, und nicht von der Beßerung im allgemeinen, ſondern von den verſchiedenen Arten, wie ſich die Beßerung äußert. Da kommen wir auf den Sinn, auf das Verhältniß und die verſchiedenen Pflichten gegen Gott, gegen ſich ſelbſt und gegen Andere, das iſt die Art und Weiſe der Ausübung. Wenn würde man zu Ende kommen, wenn alles das ſo ausführlich auch im dogmatiſchen Vortrage vorkommen ſollte?

Man hat dieſe beiden Diſciplinen abgeſondert, und in die Moral das genommen, was Thun und Laßen, eigentlich praxis betrifft, und die Art und Weiſe, wie die in der Dogmatik erklärten praktiſchen Begriffe anzuwenden und auszuüben ſind. So hat denn verſchiedener Umfang und Abſicht auch eine Trennung dieſer beiden Diſciplinen veranlaßt.

Zweytes Scholion.

Kurze Geſchichte der Moral.

Man ſieht aus dem Vorhergehenden, daß die Dogmatik und Moral zu unſerm Vortheil getrennte Wißenſchaften ſind. Es entſteht daher die Frage: wie und wenn geſchah das? Ihre Beantwortung erfordert eine kurze Geſchichte der Moral.

Wenn man auf die erſten Zeiten der chriſtlichen Moral zurückſieht, ſo giebt es genug Schriften, welche moraliſche Dinge in ſich enthalten. Man findet aber in allen mehr gelegentlich beygebrachte Ermahnungen zum thätigen Chriſtenthum, als eigne Abhandlungen über moraliſche Lehren, oder etwa einen Zuſammenhang derſelben nach Art einer Wißenſchaft. Es waren alles nur Paräneſes, väterliche, und im eigentlichſten Sinne des Worts einfältige Ermahnungen zur Tugend. Gleichwohl aber ſchlich ſich ſchon frühzeitig ein Fehler bey den Lehrern ein, indem ſie begierig waren, alles zu Ermahnungen anzuwenden, und für jede Ermahnung etwas in der Schrift zu finden. Das that namentlich Cyprianus in ſeinem Buche de unitate eccleſiae, wo er, ſtatt ſich an Stellen zu begnügen, wo zur Eintracht ermahnt wird, faſt alle Sprüche anführt, wo das Wort ein vorkömmt; z. B. So wie der Rock Chriſti nicht wäre zertheilt worden, ſo müßten auch die Chriſten einträchtig ſeyn. Allein, dadurch ward die chriſtliche Religion den heidniſchen Lehrern verleidet, und man kann daraus ſehen, wie frühzeitig ſich die falſche Methode einſchlich, Beweiſe auf Beweiſe zu häufen, um gelehrt zu ſcheinen. Dies alles läßt ſich auf die Lehrer des zweyten und dritten Jahrhunderts anwenden.

Jetzt fiengen ſchon die gnoſtiſchen Meinungen überhand zu nehmen an, und mußten alſo nothwendig auch auf die Moral Einfluß erhalten, da ſie mit der Dogmatik unzertrennlich zuſammenhängt. Dieſe Par-

theyen ſuchten ſich den Ruhm tieferer Einſichten ſowohl im theoretiſchen als praktiſchen Theile der Religion zu verſchaffen. Im Theoretiſchen; da ſie die Lehren über den Urſprung aller Dinge, von der Natur Gottes, u. ſ. w. nach den aus der platoniſchen Philoſophie geſchöpften Sätzen und Hypotheſen vortrugen, und alles für Ausfluß dieſes Weſens hielten. Wie wenig aber mit ſolchen theoretiſchen Spekulationen gewonnen wurde, läßt ſich leicht entſcheiden, da der Vortrag über die Natur Gottes und die Entſtehung aller Dinge höchſt einfach iſt. Im Praktiſchen beſtanden ihre tiefern Einſichten darinn, daß ſie ſich von dem Buchſtäblichen und Aeuſſerlichen in der Religion entfernten, und blos zu dem Innern erhoben, und dieſe Methode war gar löblich, denn erſteres iſt doch nur der geringere Theil der Moral. In ſo fern widerſetzten ſie ſich den Montaniſten und Enkratiten, die hauptſächlich auf eine ſtrenge äußerliche Zucht drangen, die im Faſten, Wachen und eheloſen Leben ihr Verdienſt ſuchten; und auch dieſe Abſicht war löblich, daß ſie wider jene mehr auf die innere Beßerung des Gemüths drangen. Von dieſer Art Gnoſtiker, die man unter dem Namen der Ketzer angeführt findet, muß man eine andere Art Gnoſtiker unterſcheiden, rechtgläubige Chriſten, die ſich Gnoſtiker nannten, indem ſie ſagten: Wir haben die wahre γνῶσις, unſer Chriſtenthum, durch welche wir zu höhern Kenntnißen von Gott, göttlichen Dingen und unſers Heils gelangt ſind. Unter dieſe gehört Clemens von Alexandrien in ſeinem Paedagogus. In dieſem Buche, deßen Titel eigentlich heiſſen ſollte: Die Religion, eine Führerin zur Tugend, hat er ſich vorzüglich auf moraliſche und praktiſche Lehren eingelaßen, und darinn viel Gutes geſagt, nur daß er ſo viel Lieblingsphiloſophie aus dem Plato mit einmiſchte, und manchmal ſtatt der Ermahnungen philoſophiſche Unterſuchungen anſtellte.

Noch iſt aus dem dritten Jahrhunderte Origenes zu erwähnen, wegen eines Büchelchens vom Ge-

bet, wo viel Gutes von dieſer Art der Ausübung des Chriſtenthums geſagt iſt. Seine andern Werke ſind mehr kritiſch, polemiſch und hiſtoriſch.

Im vierten Jahrhunderte fieng man an eigentlich moraliſche Wahrheiten in beſondern Schriften abzuhandeln, wie hie und da Auguſtinus, Hieronymus, und noch vor ihm Cyprianus. Was die Homileten betrift, ſo waren ihre Vorträge Erklärungen längrer Stücke oder Verſe aus der Schrift und am Ende das, was wir Nutzanwendung der erklärten Stellen zu nennen pflegen. Unter ihnen zeichnet ſich am meiſten Chryſoſtomus aus, in deßen Homilieen ein großer Beitrag zur Moral iſt; denn er richtete dieſelben ſo ein, daß er erſtlich eine Stelle aus der Schrift Schritt vor Schritt durchgieng, nnd moraliſche Pflichten daraus herleitete, welches ganz unläugbar eine der beſten Methoden des öffentlichen Vortrags iſt, weil dadurch die Zuhörer mit Stellen der Schrift bekannt werden; dann aber wurden dieſe Stellen auf das Leben und die Ausübung angewendet, welches doch eigentlich in dem Vortrage an die Chriſten bewerkſtelligt werden ſoll. Eine, obgleich zufällige aber doch große Empfehlung für Chryſoſtomus iſt ſeine Beredſamkeit, ſo daß er auch in ſo fern Muſter werden kann; jedoch iſt das abzurechnen, daß er, weil er in ſeiner Jugend von lauter Rhetoren unterrichtet wurde, manchmal in bloße Deklamationen verfällt, ſo wie auch ſeine ihm ganz eigenen loci communes, die man gar oft leſen muß, z. B. daß man nicht in die Schauſpiele gehen, die Todten nicht beweinen ſolle. (Man ſehe die Ueberſetzungen ſeiner Homilieen vom Kanzler Cramer in Kiel.)

Mit dieſem kann man den Makarius verbinden, von dem wir noch Homilieen haben, die gröſtentheils ſchön und nützlich ſind, nur nähert ſich ſein Vortrag der myſtiſchen Moral zu ſehr.

Ambroſius in ſeinem Buche von den Pflichten (welches eine Nachahmung des ciceroniſchen Buchs de officiis iſt) trägt nicht ſowohl eine genaue Belehrung

von den Pflichten, und eine Anweiſung zu den Mitteln vor, ſich zu ihrer Ausübung zu gewöhnen, und dieſelbe ſich zu erleichtern, ſondern er empfiehlt vielmehr die Pflichten, er bittet und ermahnt nur, tugendhaft zu ſeyn, welches freylich ohne eine Anleitung dazu nicht hinreichend iſt.

Weit mehr wird aber in den Schriften des Auguſtins zu finden ſeyn, der nicht nur in ſeinen Homilieen, ſondern auch in einzelnen moraliſchen Schriften viel von den Pflichten geſagt hat, und er hätte noch mehr leiſten können, wenn ihn nicht ſeine heftige Streitſucht gegen den Pelagius über die Erbſünde daran gehindert hätte.

So gut nun das alles an ſich betrachtet iſt, ſo iſt es noch immer nicht das, was man eine beſondere Wiſſenſchaft nennt, die das Moraliſche der chriſtlichen Religion allein und vorzüglich in ſich faßt.

Und um dieſe Zeiten, im vierten und fünften Jahrhunderte nemlich, gewann die chriſtliche Moral oder vielmehr das praktiſche Chriſtenthum eine ziemlich andere Geſtalt durch das Mönchs- und Aſcetenleben. Unter einem Aſceten denkt man ſich einen ſolchen, der ſich durch äußerliche Strenge und Uebung einen hohen Grad von Frömmigkeit zu erwerben ſucht, z. B. durch Faſten, Niederlegung der Aemter, eheloſes Leben ꝛc. das nannte man Engelphiloſophie, Himmelphiloſophie. (Man vergleiche hierüber Hieronymi libr. contra Iouinianum, der ein heftiger Vertheidiger des Mönchsſtandes iſt.) Lehrer der Kirche legten oft ihre Aemter nieder, und begaben ſich in die Einſamkeit; hier wurden ſie von den gemeinen Leuten beſucht, die über ihre Frömmigkeit ſtaunten und glaubten, Einſamkeit ſey bey der Frömmigkeit die Hauptſache, die chriſtlichen Geſinnungen vernachläßigten ſie, und ſo entfernten ſie ſich vom praktiſchen Chriſtenthum. Welchen ſchädlichen Einfluß mußte das auf die gemeinen Chriſten haben? Mußte nicht hier die gute Gemüthsbildung verabſäumt werden, und dagegen falſche moraliſche Grundſätze an ihre Stelle treten, als ob die wahre Religion in

einer harten und von allem Umgange entfernten Lebensart beſtünde? Man vergleiche Theodoreti hiſtor. eccleſiaſtic. wo man ſehen kann, wie weit ſie ſchon damals giengen. Es fanden ſich auch ſchon in jenen Zeiten viele ſogenannte aſcetiſche Schriftſteller, welche eben daher den Namen aſcetiſch, d. h. erbaulich führen, weil die Abſicht ihrer Schriften war, die Erbauung, Anwendung und Ausübung zu befördern.

Nächſt dieſen Aſceten, Einſiedlern und Mönchen, muß man zu eben dieſer Zeit auch die Myſtiker nennen. Dieſer ihre Hauptſache war, Leib, Seele und Geiſt zu unterſcheiden, und den Menſchen aus drey Theilen beſtehend vorzuſtellen. Die Summe ihrer Lehre war dieſe: Der Leib muß hart gehalten werden. Die Seele muß überwältigt werden. Seele iſt hier ψυχὴ, das Thieriſche an dem Menſchen, und ſie wollten alſo ſo viel ſagen: Die Begierden und Leidenſchaften, die daraus entſtünden, müßten bezähmt werden. Das iſt alles gut, aber warum drückte man ſich ſo ſonderbar aus? Der Geiſt muß mit Gott vereinigt werden. Den Geiſt betrachteten ſie als einen göttlichen Ausfluß, ja manche gar als ein abgerißenes Stück vom göttlichen Weſen, folglich müße er mit Gott wieder vereinigt werden, müße wieder zu dem zurückkehren, von dem er ausgegangen ſey. Eigentlich wollten ſie damit ſo viel ſagen: wir müßen durch Unterdrückung der Leidenſchaften und Begierden Gott ähnlich werden. An ſich iſt das kein Irrthum: mein Geiſt muß dadurch, daß ich Begierden und Leidenſchaften unterdrücke, zur Aehnlichkeit mit Gott gebracht werden. Nur die Art zu reden, ſo wie der Hauptgrundſatz von dem allen, weil der Geiſt ein Stück des Weſens Gottes iſt, iſt nicht bequem. Die Myſtiker wählten ſich auch eine eigne Sprache, welches allemal der Kunſtgrif derer geweſen iſt, die ſich von andern trennten und eigne Meinungen vortragen wollten. Zu dieſer Sprache gehörte, z. B. Beſchaulichkeit, contemplatio. Und worinn beſtand dieſe Beſchaulichkeit? Darinn, daß ſie ſich Tage lang in einen einſamen Winkel

entfernten, ſich ſtumm betrachteten, und unaufhörlich dachten: Von Gott biſt du, zu Gott mußt du zurückkehren. Durch dieſes öftere Vorſagen erhitzte man ſeine Einbildung, dachte ſich nun über alles Irrdiſche erhaben, und glaubte, der Geiſt kehre zu Gott zurück. Das nannten ſie auch mit einem andern Worte: in ſich einkehren, d. i. vom Aeußerlichen ſich abſtrahiren. **Epiktet** bedient ſich eben dieſer Ausdrücke, die er mit der ſtoiſchen Philoſophie gemein hat: Züchtige deinen Körper, überwältige deine Leidenſchaften, und kehre zu Gott zurück. Da aber Gott bey ihnen die Natur war, ſo hieß: zu Gott zurückkehren, in die Natur zurückkehren. Folglich war in der Sprache und in den Grundſätzen der Myſtiker viel Stoiziſmus, ſo wie überhaupt in den damaligen Zeiten viel ſtoiſche und platoniſche Philoſophie in die chriſtliche Religion eingemiſcht ward. Uebrigens hielten ſich dieſe Leute ſehr an tropiſche Ausdrücke der Bibel, als: Tödtung des Fleiſches, Kreuzigung deßelben ſammt den Lüſten und Begierden, Gemeinſchaft mit Gott, u. dgl. m. welches ſie alles im ſtrengſten Sinne nahmen, um ihre Meynungen damit zu beſtätigen.

An die Stelle der im dritten, vierten, fünften und ſechſten Jahrhundert herrſchenden ſtoiſchen und platoniſchen Philoſophie trat in den folgenden Jahrhunderten die ariſtoteliſche, und die Periode der Scholaſtiker nahm ihren Anfang. Jetzt vermehrten ſich die Mönche und Cerimonien, die Legenden oder wunderbaren Erzählungen kamen auf, man machte viel Ketzer, baute an der Hierarchie, entzog den Fürſten ihre Hoheit, und dies alles beſchäftigte die Lehrer ſo ſehr, daß ſie zum Theil nicht an zweckmäßige Bearbeitung der Glaubenslehren, geſchweige der Moral dachten.

In der Dogmatik, welche vorzüglich die ſcholaſtiſche Philoſophie beſchäftigte, bediente man ſich ganz der Form und Methode des Ariſtoteles, und ſuchte nur, wie man Begriffe definiren und eintheilen könnte. Wollte man z. B. ſeine Begriffe von der Gerechtigkeit

geltend machen, ſo mußte man ſie mit andern verglei-chen und Eintheilungen machen in iuſtitiam remuneratiuam, punitiuam, vindicatiuam, ohne die Theorie anzuwenden. Die Allgegenwart Gottes theilte man ein in naturalem, ſacramentalem, gratioſam, glorioſam, allein da waren keine Belehrungen zur Anwendung. Und ſo ward auch das Moraliſche in der chriſtlichen Religion auf dieſe ſcholaſtiſche Art behandelt, d. h. es wurden die Grundſätze aus den Schriften des Plato, vorzüglich aber des Ariſtoteles beygefügt, und oft mehr darüber geſagt, als über den Sinn und Inhalt der bibliſchen Bücher. Hierdurch ward die Moral mehr eine Art von Philoſophie über ethiſche Schriften des Plato und Ariſtoteles als Erklärung deßen, was in den bibliſchen Büchern enthalten iſt. Hiernächſt wurde auch ganz, wie in der Dogmatik, die Form, und Behandlung nach der Logik des Ariſtoteles eingerichtet und bey jeder Materie über Subjekt und Objekt, die vierfachen und noch mehrern cauſas geſprochen, wozu noch die ſpitzfindigen Fragen kamen, mit welchen die Dogmatik ſo ſehr überhäuft ward. Da fragte man in der Moral, wie viel Tugenden, wie viel Affekten wären, welches die Haupttugenden, die ſogenannten virtutes cardinales wären, und was deßen noch mehr iſt, wovon eben kein großer Nutzen abzuſehen iſt; wenigſtens wird niemand dadurch gebeßert und weiter geführt, wenn er auch alle cauſas von einem moraliſchen Begrif angeben könnte, oder auch noch ſo beſtimmt wüßte, wie viel Leidenſchaften Plato und wie viel Ariſtoteles zählt, oder was etwa die Haupttugenden ſeyn möchten. Hiernächſt band man ſich auch ſo ſehr an die Canones conciliorum, in welchen über die äußerliche Kirchenzucht vieles feſtgeſetzt wurde, das zum Theil auch nur den geiſtlichen Stand betraf. Indeßen wurden doch durch Diſputiren hierüber und Wiederhohlung alles deßen mehr decreta conciliorum und Dinge, welche die äußerliche Kirchenzucht betrafen, vorgetragen, als das, was zur innern Gottſeligkeit und würklichen Beßerung des Menſchen gehört. Man ſchrieb nur Bü-

cher über die äuſſerlichen Dinge, z. B. de jeiuniis, vigiliis etc. oder man übertrieb alles, und redete immer de contemtu ſaeculi, oder man lehrte blos die Moral aus dem Ariſtoteles, und machte nur einen Anhang mit einem dicto aus der Schrift.

Es war daher eine Art von Vorſehung, daß während dieſer Zeit wieder Aſceten und Myſtiker aufſtanden. Dieſe Männer aber waren in einem ganz andern Sinne Myſtiker und Aſceten als die vorhergehenden, denn dieſe waren erbauliche Lehrer, Erbauungsſchriftſteller. Dergleichen waren Gerſon, Tauler, Bernhard, u. a. die man in den Schriften Luthers ſehr gerühmt findet. Thomas a Kempis ſchrieb de imitatione Chriſti, andere von der Gemeinſchaft, Vereinigung mit Gott. Daß man dieſe verdienten Leute Myſtiker nennt, daran iſt ihre Sprache Schuld, unter der ſie jedoch die herrlichſten Sachen vortrugen. Auch finden ſich in ihren Schriften, und namentlich in den von Gerſon, Beda, Tauler, Bernhard, Klagen genug, daß man faſt die meiſte Zeit auf caſus conſcientiae wende, daß man mehr auf Spekulationen, als das eigentliche Praktiſche, den eigentlichen Inhalt der Lehre ſehe. Wollte man zu dieſem Behuf die augſpurgiſche Confeßion und ihre Apologie durchgehen, ſo wird man genug Stellen aus ſolchen Schriftſtellern finden, welche Melanchthon anführt, die Klagen von dieſer Gattung enthalten, ſo wie er ſelbſt Predigten von Mönchen über des Ariſtoteles Ethik ohne alle chriſtliche Moral gehört zu haben verſichert.

Es hat alſo die Reformation ganz unläugbar auch hier viel Gutes gewirkt, und man kann ohne Partheylichkeit ſagen, daß in den Schriften des einzigen Luthers weit mehr iſt, das hieher gehört, als in einer großen Menge vorhergehender Bücher von ſcholaſtiſchen Theologen. Luther ſuchte durch ſeinen Katechismus und ſeine Predigten vorzüglich die gemeinen Chriſten beſſer zu unterrichten, und in ſeinem Commentar über die Geneſis und die Pſalmen ſuchte er immer den innern Sinn auf, um ihn aufs Praktiſche anzuwenden. Da er den

Misbrauch der ariſtoteliſchen Philoſophie verwarf, ſo änderte ſich die Form der Kenntniß und die Kenntniß ſelbſt, man bewies nicht mehr die Lehren der Religion aus dem Ariſtoteles, ſondern aus der Schrift. Auch iſt unläugbar in der Apologie der augſpurgiſchen Confeſſion ſo viel Schönes und Gutes hierüber, als man vorher nicht leicht beyſammen findet. Und eben das Dringen auf das praktiſche Chriſtenthum und die deutlichere Erklärung deßen, was zur Gottſeligkeit gehört, und die Abſonderung deßen von dem äußerlichen Gottesdienſt, den Traditionen, und überhäuften Cerimonien; dies alles verſchafte der Reformation durch und durch ſo viel Beyfall, weil man in den Büchern der Männer, die ſie veranſtalteten, ſo viel, das würklich zur Praxis gehört, vor ſich fand, und durch dieſelbe näher geführt ward, als durch Bücher, wo obſeruatio externa innumerarum traditionum für das exercitium religionis, für das geiſtliche Leben gehalten wurde.

Sein großer, unſterblicher Gehülfe, **Melanchthon** erreichte dieſe Abſicht noch mehr durch ſeine locos theologicos, welche ein Syſtem der Dogmatik ſind. Dieſe richtete er ſo ein, daß er in jedem loco die Stellen der Schrift ſammelte, wo davon die Rede war, und aus dieſen Stellen der Schrift Sätze herleitete, die alsdenn die Lehrſätze ſelbſt waren. Mit dieſer Art die Dogmatik zu behandeln, verband er überall das Praktiſche, jeder Artikel zeigte, wie und wo dieſe Lehre anzuwenden ſey, und dies geſchah namentlich in dem Artikel, de lege et evangelio, wo er das, was Geſetz heißt, durchgieng. Denn da man unter dem Geſetz den Inhalt aller Vorſchriften der chriſtlichen Lehre verſtand, ſo mußte nothwendig auf dieſe Art in dem Artikel de lege beynahe alles das, was moraliſch iſt, vorgetragen werden, nur daß es größtentheils geſchah bey Gelegenheit der zehn Gebote, und in dieſe alles andere aus dem alten und neuen Teſtament hineingezogen ward, was Moral iſt, und was man unter dem allgemeinen Namen Geſetz zu verſtehen pflegte. Auf dieſe Art waren ſeine

loci theils ein theoretiſches, theils ein praktiſches Lehrbuch.

Je allgemeiner das Anſehen dieſes Buches ward, deſto mehr mußte ſich die Methode deßelben ausbreiten, und es konnte nicht an ſolchen fehlen, die Melanchthon nachgeahmt hätten. Dies thaten Martin Chemnitius und Johann Gerhard, welche ſeine Lehrart nur mit der Einſchränkung befolgten, daß ſie ſich kürzer bey dem Praktiſchen aufhielten und nur Poriſmata, Nutzanwendungen anhängten. Sie ſchrieben beyde auch locos theologicos, die von allgemein erkanntem Anſehen waren, ſo daß es auch ihnen nicht an Nachahmern fehlte, Die Stellen ſelbſt enthalten ungemein viel gründliches, auch viel exegetiſch richtiges, viel Verbeßerungen deßen, was bisher war vorgetragen worden, und was über alles geht, auch würklich viel Brauchbares zur eignen Anwendung. Doch läßt ſich leicht erachten, daß da freylich dies und jenes übrig bleibt, indem ſich unmöglich alles, was man in der Moral ſagen kann, bey Gelegenheit des Decalogus erinnern läßt. Auch muß man ſich beſcheiden, vieles, das blos polemiſch iſt, durchzugehen, wie es denn immer der Fall iſt, wenn Wißenſchaften von neuem angefangen bearbeitet zu werden, da ſo vielerley zu beßern iſt. Da kann es an Diſputationen gegen Andersdenkende unmöglich fehlen. Sonſt bediente man ſich auch gröſtentheils nach Melanchthons und Chemnitius Zeiten dieſes Vortrags, daß man in der Dogmatik jeden Artikel mit einigen praktiſchen Erinnerungen ſchloß, welches immer ſehr gut iſt, aber freylich bleibt noch ſo viel übrig, das überhaupt zur Moral gehört, und dann ſind auch die Materien ſo ſehr zerſtreut, welches unvermeidlich iſt, wenn nur hier und da gelegentlich dieſe oder jene Erinnerung gemacht werden kann.

Endlich im vorigen Jahrhundert, im Jahr 1634. wurde das erſte Buch geſchrieben, das die Moral ganz abgeſondert von der Dogmatik, und zugleich auf eine gelehrte, ſyſtematiſche Art behandelte. Der Verfaßer deßelben war ein Theolog zu Helmſtädt,

George Calixtus, und edirte es unter dem Titel: Epitome theologiae moralis. Zu bedauern iſt es, daß ein Mann von dieſen Kenntnißen, nicht die ganze Wiſſenſchaft durch und durch bearbeiten konnte, denn viele Streitigkeiten, in welche der gute Mann mancher neuen Meynungen wegen verwickelt ward, nöthigten ihn ſich immer zu vertheidigen, ſo daß die größte Hälfte dieſes epitome eine polemiſche Schrift gegen gewiße Gegner iſt, und nichts enthält, was zur Moral gehört. Daher fehlte es ihm auch theils an Zeit, theils an Luſt ſein Werk zu endigen, und es mußte bey dem erſten Theile deßelben ſein Bewenden haben.

Indeßen war doch nun die Idee einmal auf die Bahn gebracht, auch die Moral als eine beſondere Wiſſenſchaft anzuſehen, und man begnügte ſich nun nicht mehr, blos gelegentlich in Predigten und dogmatiſchen Schriften paränetiſch zu verfahren, und etwas von der Praxis einzuſtreuen. Es folgten im Gegentheil mehrere Compendia der Moral ſchnell auf einander, nur daß ſie alle denen gleichen, die über die Dogmatik zu eben der Zeit herauskamen. Man bediente ſich dabey ebenfals gar zu ſehr der ariſtoteliſchen Philoſophie, um vermittelſt derſelben die Moral in eine ſcholaſtiſche Form zu bringen. Alles mußte ex ordine ſubiecti, obiecti, cauſarum, u. ſ. w. vorgetragen werden, wodurch der Vortrag ungemein trocken ward und nicht genug Nahrung gab für die große Abſicht, daß man doch darum theologiſche Moral lernt, um ſie dereinſt als Lehrer der Religion jedem, auch dem größern Theile der Ungelehrten vorzutragen. Denn wenn auch über moraliſche Wahrheiten noch ſo viel nach der Methode geſagt wird, und alle cauſae von der efficiente bis auf die minus principalem durchgegangen werden, ſo läßt ſich das doch nicht ſo öffentlich vortragen. Was würde es helfen, wenn man von der Wohlthätigkeit zu reden hätte, und nun vom Subjekt derſelben, vom Menſchen, dann vom Objekt, dem Dürftigen, und endlich von der cauſa efficiente, finali, materiali, formali, u. ſ. w. reden wollte?

Es muß doch anders geredet werden, wenn es für Chriſten aller Art und Standes im gemeinen Leben und in jedem vorkommenden Falle anwendbar werden ſoll.

Außer dem Objekt, Subjekt und den verſchiedenen cauſis affektirte man noch eine Dychotomie oder Trychotomie, wo man alle Pflichten in zwey oder drey Klaßen brachte, als in Pflichten gegen Gott, gegen andere und gegen ſich ſelbſt. Dabey fehlte es zuweilen an Grundſätzen, worauf man jene Pflichten gründete, welche Grundſätze in den jetzigen Lehrbüchern der theologiſchen Moral den erſten Theil ausmachen, ſo wie die Pflichten den zweyten. Eine andre Art von Trychotomie war die Eintheilung in die drey Stände, den Lehr- Wehr- und Nährſtand, in die man alle Pflichten hineintrug. Und man konnte ſie auch alle hineintragen, nur waren alle dieſe Syſteme zu geſucht und zu gekünſtelt, man that der Methode zu vielen Zwang an.

Andere behandelten die chriſtliche Moral nach den zehn Geboten, und trugen alle Pflichten in dieſelben. Daher verſtand man beym vierten Gebote auch Obrigkeiten und Lehrer unter den Aeltern, um auch hier die Pflichten anzubringen, die man gegen ſie zu beobachten hätte.

Während dieſer Veränderungen fehlte es auch nicht an aſcetiſchen und myſtiſchen Schriften. Aſcetiſche ſind ſolche, die blos zur Erbauung geſchrieben wurden. Unter dieſen ſtifteten Johann Arndt und Scriver großen Nutzen, theils, daß ſie die Vernachläßigung der Moral rügten und aufs Praktiſche drangen, theils, daß ſie ſtatt der ſcholaſtiſchen Methode mehr die populäre und erbauliche wählten. Wenn aber hier von myſtiſcher Theologie die Rede iſt, ſo muß man vorzüglich diejenige verſtehen, die den Grundſatz, von der reinen Liebe und den Quietiſmus aufbrachte. Reine Liebe war bey den myſtiſchen Theologen uneigennützige Liebe, Liebe, rein von allen Abſichten des Eigennutzes. Eigennützige Liebe ſollte es ſeyn, wenn man Gott deswegen liebte, weil er der Quell der Glückſelig-

keit iſt, und ſeine Lehren, das praktiſche Chriſtenthum, das Mittel zur menſchlichen Glückſeligkeit ſind. Das nannten ſie auch unreine Liebe. Im Gegentheil verlangten ſie eine ſolche Liebe, da man Gott blos wegen ſeiner Vollkommenheit und Größe liebte. Ja, dies wurde ſo weit getrieben, daß man ſagte, man müße Gott lieben, und wenn er uns auch ewig unglücklich machte. Und dieſen und ähnliche Gedanken, als Folgen jener Lehren, findet man noch in Büchern und einigen Liedern.

Der Quietiſmus ſollte die Seele zu einer gewißen Ruhe bringen, ſo daß ſie von keiner Begierde und Leidenſchaft fernerhin beunruhigt würde. Dieſer Quietiſmus war eigentlich eine Art von Stoiciſmus. Ein Beyſpiel deßelben war eine beſondere Art zu beten, die man das Gebet des Armen zu nennen pflegte, und das deswegen, weil der Arme zuweilen hintritt und durch den Anblick ſeiner elenden Geſtalt zum Mitleid bewegen will. Es iſt alſo das Gebet des Armen nach dem Quietiſmus ein ſtilles Gebet, wo man um nichts gewißes und beſtimmtes bittet, ſondern blos denkt: Gott wird uns ſchon geben, was wir brauchen, wir beſtimmen nichts, ſondern überlaßen es ihm, er wirds ſchon gut machen. Das Gemüth iſt in quiete, wie durchs ganze Chriſtenthum, alſo auch im Gebete. Wie viel hier Irrthum und Wahrheit mit einander vermengt ſey, läßt ſich leicht finden. Es ſollte hier blos erinnert werden, das außer den aſcetiſchen Schriften wieder ſo ein Myſtiziſmus üblich ward, der viel irriges ins praktiſche Chriſtenthum brachte. Man ſehe hierüber Arnolds Geſchichte der myſtiſchen Theologie oder Mosheims Sittenlehre im dritten Theile von der 380ten Seite, wo man die Namen derjenigen finden wird, die den Quietiſmus begünſtigt haben. Molinos, Fenelon, u. a. m. gehören unter dieſe Myſtiker.

Unter den Nachfolgern des Calixtus zeichnet ſich ganz vorzüglich Buddeus, ein Theolog zu Jena, aus, deßen Verdienſte um die theologiſche Moral au-

genſcheinlich ſind. Es iſt bereits bemerkt worden, daß des Calixts Nachfolger entweder zu ſcholaſtiſch oder zu geſucht ihr Syſtem vortrugen, und die Moral zu polemiſch behandelten, indem ſie dem methodo cauſarum zu ſehr anhiengen, und zu viel wider die Pietiſten ſtritten, allein Buddeus, in ſeinen inſtitutionibus theologiae moralis, gieng einen neuen und beßern Weg, den Weg der eigenen Unterſuchung, und wenn auch in der Methode manches von jenem Alten übrig iſt, ſo führen ihn doch ſeine großen exegetiſchen Kenntniße dahin, übelverſtandene Stellen der Schrift beßer zu erklären, ſo wie ihn ſeine ausgebreiteten philoſophiſchen Kenntniße dahin führten, die philoſophiſche Moral mit der chriſtlichen zu verbinden, und beide nicht ſowohl als ein Paar oppoſita, die ſich widerſtritten, ſondern vielmehr als connexa, deren immer eines dem andern die Hand bietet, und eines durch das andere weiter gebracht wird, vorzuſtellen. Daß eben er hierinn etwas vorzügliches leiſten konnte, läßt ſich leicht erachten, da ſein Studieren ſelbſt und die Zeitumſtände, unter denen er lebte, vieles dazu beytragen mußten. In den erſten Jahren ſeines akademiſchen Lebens hatte er Philoſophie vorgetragen, und ſelbſt ein philoſophiſches Syſtem geſchrieben. Er kam alſo mit pſychologiſchen Kenntnißen vorbereitet zur Theologie, und konnte daher unmöglich etwas vortragen, ohne auf alle Gründe genau zurückzugehen, die dreyerley Pflichten konnten ihm nicht genug ſeyn, er kannte die Seele und ihre Kräfte, und wußte die Art, wie man die Seele zu beßern Geſinnungen gewöhne. Dieſes zeigt der ganze erſte Theil ſeines moraliſchen Syſtems, das von der Natur der menſchlichen Seele redet, worauf er dann die Lehre von den Pflichten baut. Dann war es ein Glück des Zeitalters, daß damals die bekannten Männer: Grotius, Puffendorf, Thomaſius, und andere in dem Naturrechte und der philoſophiſchen Moral ſo viele Veränderungen vorgenommen hatten. Grotius hatte ſein Buch de iure belli et pacis, Puffendorf de officio hominis et ciuis, Thomaſius ſeine inſtitutiones iurispruden-

tiae diuinae geſchrieben, in welchen Büchern ſie die philoſophiſche Moral und das Naturrecht ſehr erweitert, und was Pflicht, was Geſetz ſey, deutlich beſtimmt hatten. Dies alles wandte er anfangs in ſeinen philoſophiſchen Vorleſungen an, und trug es hernach in die theologiſche Moral über. Da auch jene Männer und vorzüglich Thomaſius es wagten, dies und jenes zu beſtreiten, gegen welches vorher niemand laut zu reden gewagt hatte, ſo konnte er auf der von ihnen gebrochenen Bahn fortgehen, indem das Volk ſchon für manches empfänglich war, das man vorher nicht gekannt, wovon man nichts abgeändert, woran man nicht gezweifelt hatte. Ihm haben die folgenden viel zu danken, ſelbſt die, die ihn übertreffen.

Weit übertroffen hat ihn freylich **Mosheim**, der, wie in allen Dingen, ſo auch hier ſeinen eigenen Gang nahm, und was etwa von jener ängſtlichen Methode übrig war, ganz übergieng. Auch ihm waren ſeine exegetiſchen Kenntniße ſehr beförderlich, ſo wie ſeine philoſophiſchen, wodurch vieles von ihm in einzelnen Begriffen und ganzen Sätzen weit genauer und dem Inhalt der Schrift gemäßer beſtimmt wurde, als es vorher geſchehen war. Er betrachtete das menſchliche Leben mit einem philoſophiſchen Auge, beſtimmte darnach die Pflichten für daßelbe, und indem er die Menſchen beobachtete, unterſuchte er, was Tugend und Laſter ſey, daher auch ſeine moraliſchen Schilderungen ſo vortreflich ſind. Er hatte hiernächſt ein ſehr feines moraliſches Gefühl, daher er ſo leicht bemerkt, was der Menſch denkt, geſetzt auch, daß er ſeine Fehler zu beſchönigen ſucht. Hierzu trug ſeine große Weltkenntniß und ſein Umgang mit den Großen der Erde ſehr viel bey, ſo daß er nicht nur die groben, ſondern auch die feinern Fehler aufzufinden und dagegen die Mittel an die Hand zu geben wußte. Hierzu kommt noch, daß er von den wichtigen Stücken der Moral, von den Uebungsmitteln in den einzelnen Tugenden mehr als andre ſchrieb, nicht als wenn andere das nicht auch geſagt hätten; aber ſie hatten es auch nur geſagt,

nur berührt, hier aber wurde weit ausführlicher davon geredet, um zu lehren, wie ſie jeder üben müße, um das zu werden, was er werden ſoll, um immer weiter zu gehen. Sein Vortrag, der in allen ſeinen Schriften ſo vortreflich iſt, war es auch hier, und da er nun ganz dem Vortrag glich, deßen man ſich in Predigten zu bedienen hat, und würklich ſo viel wahre Eloquenz zugleich in ſich enthält, ſo mußten ſich ſeine Schriften auch von dieſer Seite empfehlen. Hin und wieder ließe ſich ſeine Weitſchweifigkeit tadeln, indem er faſt die ganze Dogmatik mit einverwebt, weitläuftig von Buße, Bekehrung, Glauben ꝛc. handelt. Er ſtarb übrigens, da er das Werk bis zum ſechſten Theile gebracht hatte. Doch iſt es vom D. Miller in Göttingen fortgeſetzt worden, und zu einem Buch von neun ziemlich ſtarken Quartbänden angewachſen, wodurch die Brauchbarkeit freylich einigermaaßen verringert wird, da es zu koſtbar und weitläuftig geworden iſt. In der Fortſetzung von Millern ſcheint es faſt, als ob in vielen Materien Mosheim noch an Genauigkeit übertroffen würde, wodurch übrigens dem erſtern von ſeinem Werthe nichts entzogen ſeyn ſoll. Auch iſt in der Milleriſchen Fortſetzung, wo nicht jener ſchöne redneriſche Vortrag, doch ein ſehr populärer, welcher ganz der genauen ſorgfältigen Unterſuchung der Materien angemeßen iſt.

Die darauf folgenden größern und kleinern Compendia ſind ſo bekannt, daß ſie hier nur genennt werden dürfen, als das von Cruſius, einige von eben dieſem Miller, als Auszüge aus dem größern Mosheimiſchen Werke, die von Rehkopf, Leß, u. a. ferner die Werke von Tittmann und Reinhard, wozu noch kürzlich von Döderlein ein Entwurf der chriſtlichen Moral hinzugekommen iſt.

Zur Kenntniß der Bücher in dieſem Fache, ſo wie auch derer von papiſtiſchen und reformirten moraliſchen Schriftſtellern, und denen von andern kirchlichen Gemeinden verdienen angeführt zu werden:

Buddei iſagoge hiſtorico-theologica p. 545 ff.

Pfaffii introductio in hiſt. theologiae literariam, p. 268. ſqq.

Im letztern wird man freylich nur mehr trocknes Verzeichniß von Schriftſtellern und Titeln ihrer Bücher finden, als ſonderlich viel eingeſtreute pragmatiſche Betrachtungen; aber im Buddeus wird man mehr den Gang ſehen, den dieſe Wiſſenſchaft von Zeit zu Zeit genommen hat, und alſo auch mehr Reflexionen, mehr pragmatiſche Geſchichte finden.

Um ſich mit der Geſchichte des Vortrags moraliſcher Wahrheiten in den Zeiten vor der Reformation von Seiten der älteſten Kirchenlehrer und der ſcholaſtiſchen Theologen etwas bekannt zu machen, wird unter andern hierzu dienen: Bernds, (ehemaligen Predigers an der Peterskirche zu Leipzig) Einleitung in die chriſtliche Sittenlehre. In den Prolegomenen wird von p. 175. an die Geſchichte kurz und brauchbar durchgegangen, ſo daß man nicht nur die Namen und Bücher jener Männer kennen lernt, ſondern auch ihre Methode und die Abſicht, die ſie dabey gehabt haben.

Eben das, und freylich mit mehr Genauigkeit, findet man in Millers Einleitung in die theologiſche Moral, 4. von p. 313 an. Es wird hier namentlich von der aſcetiſchen Theologie geredet, und der mit ihr ſo genau verbundnen myſtiſchen Theologie, wie auch von dem, was man die Mönchsmoral, die ſtrengere Sittenlehre nennt, bey welcher die Hauptſache in äußerlicher Härte beſteht, die man ſich ſelbſt anthut.

Noch iſt zu nennen: Reils Verzeichniß theologiſcher Bücher, wo die hauptſächlich hieher gehörigen Schriften von Männern aus vielerley kirchlichen Geſellſchaften angeführt ſind, und

Nöſſelts theologiſche Bücherkenntniß, wo beſonders der §. 1. in dem Abſchnitt von der Moral zu leſen iſt.

Drittes Scholion.

Dieſes beſchäftigt ſich mit der Frage: **Wer iſt das Subject der Moraltheologie?** Einige ſagen: der ſchon **Wiedergeborne** ſey das Subjekt der theologiſchen Moral, das würde heißen: der ſchon Wiedergeborne ſoll ferner im Guten wachſen und zunehmen, und ſo wäre die Moral die Lehre vom Fortgange und Wachsthume im Guten. Andre ſagen: der **Unwiedergeborne**, und das würde auch heißen: der, welcher noch nichts von der Kraft der Religion geſpürt hat, ſoll ſie lernen und treiben, damit er wiße, was zu ſeiner Glückſeligkeit und zu ſeinem Heil erfordert wird. Am beſten thäte man wohl, wenn man ſagte, jeder Chriſt, der einmal die Religion Jeſu gelernt hat, ſey das Subjekt dieſer Wißenſchaft; denn Anwendung und Ausübung ſezt Bekanntſchaft mit ihrer Lehre voraus. Hat ſie ſich ſchon wirkſam erzeigt, ſo muß der Chriſt weiter gehen, hat ſie ihre Wirkungen noch nicht kenntlich gemacht, ſo muß er ſuchen einmal einen Anfang zu machen, und alſo iſt **jeder Chriſt, der die Lehre Jeſu kennt, das Subjekt der theologiſchen Moral**, und jener Streit läuft mehr auf einen Wortſtreit hinaus.

Nachdem nun der Begriff der Wißenſchaft iſt feſtgeſezt worden, ſo folgt nunmehr die Beſtimmung der allgemeinen Begriffe, welche in der Moral durchgängig gebraucht werden.

§. 2.

Die in der Schrift enthaltene Lehre wendet man an und übt ſie aus, nicht nur durch das äußerliche ihr gemäße Verhalten, ſondern auch und vorzüglich durch den ihr gemäßen Sinn. Und eben dieſer Sinn nebſt dem Verhalten machen zuſammen die Gottſeligkeit aus.

Ueberhaupt genommen wird der Inhalt des zweyten §. keinen langen Beweis erfordern, da ſehr oft in der Schrift der Sinn und das äußerliche Verhalten gefordert, und nur denen, die beydes haben, Gottſelig-

keit zugeſchrieben wird. Was aber der Sinn ſey, welcher der Schriftlehre gemäß iſt, darüber dürften doch einige Erinnerungen zu machen ſeyn.

Es fragt ſich: was iſt überhaupt Sinn zu einer Sache oder für die Sache? Es iſt die Zuneigung, Willigkeit zu einer Sache, und zwar mehr zu dieſer als zu einer andern. Z. B. einen Sinn für das Schöne, Edle, Erhabne haben, heißt: ſich lieber dazu neigen und williger dazu finden als zu dem Unedlen, Häßlichen, Niederträchtigen, Geſchmackloſen. So auch beym Gegentheil, wenn man einen fehlerhaften Sinn hat, einen Trägheitsſinn, Wolluſtſinn ꝛc. ſo iſt auch hier eine Willigkeit zur Vermeidung der Arbeit, zum Genuß der Wolluſt ꝛc. und dies macht das Temperament oder den Charakter des Menſchen aus. Dies nun angewendet auf den gottſeligen oder religiöſen Sinn von dem hier die Rede iſt, ſo wird dieſer Sinn ſeyn: die Zuneigung zu dem, was die göttliche Lehre von uns verlangt, und lieber zu dem, als wohin unſre Zuneigung an ſich ſonſt zu gehen pflegt.

Unſre Zuneigung an ſich geht dahin, wohin uns die Sinne führen, wohin uns die Liebe zu uns ſelbſt führt, wohin uns die ſogenannten blos thieriſchen Triebe führen. Denn wenn ſich den Sinnen etwas darbietet, wenn die Selbſtliebe oder ein thieriſcher Trieb erregt wird, ſo fühlt man Zuneigung zu einer Sache; man will ſie haben; oder Abneigung davon, man will ſie nicht haben; und der Grund davon iſt: die Sinne zeigen ſie uns, ich liebe mich ſelbſt, ich fühle in mir einen animaliſchen Inſtinkt dazu. Hier iſt nun weiter keine Regel und Norm, die man zugleich mit in Erwägung zöge, man appetirt oder averſirt, je nachdem uns die Sinne, die Selbſtliebe oder der thieriſche Trieb führt.

Unſre Zuneigung an ſich und das: wohin ſie ſonſt mich führt, wird alſo ſo zu erklären ſeyn: wenn ich keine Norm hinzunehme, mich durch keine Norm leiten und einſchränken laſſe, ſondern mich blos denke als begehrend, verabſcheuend, zugeneigt, abgeneigt, je

nachdem die Sinne, die Selbſtliebe, der Inſtinkt mich etwa führt. Das Gegentheil davon war: Zuneigung zu dem, was die Lehre verlangt, und lieber zu dem, als wohin der Hang ſonſt geht. **Was die Lehre verlangt**; hier iſt alſo eine Norm; es fragt ſich nicht, was zeigt mir der Sinn, wohin lockt mich die Selbſtliebe, wohin geht mein thieriſcher Trieb? ſondern es fragt ſich: was ſagt mir die Lehre, der Unterricht? was iſt norma agendi? z. B. der Hang an ſich leitet zum Zorne hin. Dieſen ſollen wir ablegen und einen ſanften Sinn annehmen um der Norm gemäß zu handeln, welche gebietet, ſanft zu ſeyn, verzeihend, nicht jäh und aufbrauſend. Bin ich nun zu dem geneigt, was die Lehre verlangt, ſo habe ich ſchon etwas von dem Sinne, der ein Stück der Gottſeligkeit ausmacht, denn es kann keinem Zweifel unterworfen ſeyn, daß der gottſelig iſt, der immer geneigt iſt, das zu thun, wohin ihn die Lehre führt. Hiernächſt: **lieber thun**, was die Lehre verlangt, als wohin ſonſt der Hang führt; mithin: das, was die **Lehre und Norm** ſagt, dem vorziehen, was die Sinne ſagen, die Selbſtliebe will, der thieriſche Trieb verlangt. Kommt nun das Praeponderans hinzu, ſo iſt offenbar der Sinn der Lehre gemäß. Man iſt nicht nur zu dem, was die Lehre verlangt, geneigt, ſondern mehr dazu geneigt, als wohin ſonſt unſer Hang geht. Und wenn wir annehmen, daß ein Menſch in dubio ſo entſchiede: das ſagt mein Sinn: aber ich finde etwas dawider, das hingegen ſagt die Lehre: man muß auch manchmal die Sinnlichkeit überwinden; ich will alſo nach der Lehre handeln, lieber nach ihr handeln, als nach dem Sinne — ſollte ein Menſch, der ſo denkt, nicht einen mit der göttlichen Lehre übereinſtimmenden Sinn haben? Dieſer Sinn, Affekt oder qualitas animi, gemäß der Lehre der Schrift, iſt eben das Innere, das in der Seele iſt, und dem Aeußerlichen entgegengeſetzt wird.

Es ſind nun noch die Attribute dieſer Zuneigung zu erörtern. Die Zuneigung zu dem, was die Lehre verlangt und lieber zu dem als zu einem andern, muß

1. zur Fertigkeit oder habituell werden, d. h. man muß nicht jedesmal nöthig haben, lange an dem Entſchluße zu arbeiten, muß nicht hin und her wanken, ob man lieber dahin, als dorthin ſich neigen ſolle. Da wäre man wohl noch ganz Anfänger, und noch nicht ſehr ſicher vor dem Rückfalle. Wird aber die Zuneigung zu dem, was die Lehre will, zur Fertigkeit, ſo wird man bald in jedem Falle dazu geneigt ſeyn. Denn das iſt das charakteriſtiſche einer Fertigkeit, daß, ſobald ſich das Objekt, wo ſich die Fertigkeit äußert, zeigt, ich nun das thun kann, mithin eine Fertigkeit in der Zuneigung zu dem, was die Lehre will, daß ich mich bald entſchließe, der Lehre gemäß zu handeln, ohne große und lange Ueberlegung, daß ich nach und nach gewohnt worden bin, der Norm gemäß zu handeln, ſo bald ich ſie denke, daß ich z. B. ſogleich vom Zorne abſtehe, ſo bald mir jenes Gebot der Sanftmuth einfällt. Dieſe Fertigkeit mangelt demjenigen ganz, welcher Stundenlang zittert, und dem es die größte Anſtrengung koſtet, den Ausbruch ſeines Zorns zu verhindern. Zu jener Zuneigung, von welcher hier die Rede iſt, wird

2. Feſtigkeit erfordert, ſo daß man ſich nicht durch Umſtände, Geſellſchaft, Beyſpiele, Vortheile u. ſ. w. von dieſem Sinne abbringen läßt. Wäre der wohl gottſelig geſinnt, hätte der das Herz zu dieſem Sinn gebildet, der heute nach der Norm der Lehre handelt, morgen aber wieder nicht? Arbeiten, wenn man ſieht, daß es andre thun, müßig gehen, wenn man ſieht, daß es andre thun, bald nach jener Norm, bald nach der Sinnlichkeit, nach der erregten Selbſtliebe, oder blos nach thieriſchen Trieben handeln, das iſt ja noch ein wankendes Weſen; Feſtigkeit muß es werden, daß man überall willens iſt, nach der Norm zu handeln.

3. Das dritte Attribut wird dieſes ſeyn: daß die Zuneigung aufs Ganze gehen muß, d. h. auf alles, was die Lehre, welche die Norm iſt, vorſchreibt. Angenommen, daß ich zwar in Fällen, wo mich etwa

Geld und Gut reizt, der Selbſtliebe nicht nachhangen wollte, ſondern der mir gegebnen Norm folgte, aber in Fällen, wo mich der gute Geſchmack, der Gaum reizt, doch lieber dem folgen und ſagen wollte: ich will mir gern alles verſagen, nur das nicht; oder daß ich zehnfache ſich regende Begierden überwinden wollte, aber nur die nicht, daß ich mit jemand nicht umgehen will, der mir nicht gefiel, mir etwas zuwider gethan hatte, daß ich ſpräche: ich will überall gehorchen, nur in dem Punkte nicht, das Einzige reſervire ich mir, daß ich die Abneigung von jenem Menſchen behalten kann; ſo wird das eine zerſtückte Gottſeligkeit; man will nur in manchen Stücken gut ſeyn, und macht ſo zu reden ein pactum mit der Gottheit: ich will alles von ihr annehmen, nur das ſoll ſie nicht von mir verlangen. Es muß vielmehr die Zuneigung zu dem, was die Norm von uns verlangt, aufs Ganze gehen.

Wenn man nun dieſe drey Attribute der gedachten Zuneigung: **habituell, feſt ſeyn und ſich aufs Ganze erſtrecken**, ſammelt, und in das einfache Wort: **Bereitwilligkeit** zuſammenzieht, ſo wird eine charakteriſtiſche Beſchreibung dieſes religiöſen Sinnes da ſeyn: **Bereitwilligkeit zu dem, was die Lehre verlangt, und lieber zu dem, als wohin ſonſt und an ſich der Hang geht.** Wäre nun der Sinn entſtanden, das Herz auf dieſe Art gebildet, ſo würden die vielen einzelnen religiöſen Geſinnungen für ſich daraus folgen, z. E. die religiöſen Geſinnungen, keuſch, mäßig zu ſeyn, gegen mich, gegen andre, gegen Gott meine Pflichten zu beobachten; denn es iſt ja klar, daß ich, wenn ich in genere bereitwillig bin, der Lehre gemäß geſinnt zu ſeyn, auch in ſpecie geneigt ſeyn müße, vertrauensvoll gegen Gott, redlich gegen Andere, mäßig gegen mich zu ſeyn; das ſind ja alles Theile des Ganzen; wo alſo im Ganzen der Sinn da iſt, da kommen auch für ſich die einzelnen guten Geſinnungen zu Stande.

Daß aber unſer Gemüthszuſtand der Ausübung vorausgehen müße, beweiſen **Schrift und Vernunft.**

Man erinnre ſich nur der Benennungen dieſes Sinnes, die in der Schrift vorkommen, als: das Herz, der innere Menſch, der Geiſt, chriſtlich geſinnt ſeyn, der Sinn des Geiſtes, der Sinn Chriſti, der Sinn des Frommen. In der jüdiſchen Religion ſelbſt, wo doch ſo viel Ceremonie war, ſagten die Propheten ſo oft: beſchneidet, waſchet, reiniget lieber euer Herz, als daß ihr euer Fleiſch beſchneidet ꝛc. aber das zeigt eben die Beßerung des Gemüthszuſtandes an, ſo wie es auch Paulus, Coloſſ. 2. deutet. Das nehmliche ſagt auch die Stelle Jacob. 4, 8. Reiniget die Hände ihr Sünder, und machet eure Herzen keuſch ihr Wankelmüthigen. Reiniget die Hände, eine hebräiſche Redensart, die ſo viel ausdrückt: thut nichts mit euren Händen, das ſträflich iſt, und da hier die ſpecies für das Genus ſteht: thut auch mit dem Munde und andern Gliedern nichts Böſes, befleißigt euch der Unſträflichkeit in eurem äußerlichen Betragen. Nun folgt das andre: und machet eure Herzen keuſch, oder beſſer: machet eure Herzen rein, d. h. befleißigt euch in eurem Gemüthszuſtande der Unſträflichkeit, ihr Wankelmüthigen, welches dem vorigen: ihr Sünder, entſpricht und bedeutet: die ihr noch nicht feſt entſchloßen ſeyd gut zu handeln, die ihr noch in jedem Falle wanket, (δίψυχοι) noch zwiſchen Tugend und Laſter getheilt ſeyd. Eben ſo verlangt die Bergpredigt immer das Innere, entgegengeſetzt dem äuſſerlichen Betragen der Phariſäer, die z. B. das fünfte Gebot ſchon glaubten erfüllt zu haben, wenn ſie nur Niemanden tödteten, wogegen Chriſtus erinnert, wer nur mit ſeinem Bruder zürne, der ſey des Gerichts ſchuldig. Sie glaubten ferner dem ſechſten Gebote ein Genüge gethan zu haben, wenn ſie nur nicht die Ehe gebrochen hätten; Chriſtus aber ſagt: wer ein Weib anſieht, mit wollüſtigen Blicken anſieht, der hat ſchon die Ehe gebrochen in ſeinem Herzen. Alles das: man muß nicht zürnen, nicht mit wollüſtigen Blicken ſehen, zeigt an, daß man von innen anfangen müße, und daß die buchſtäbliche Befolgung des Geſetzes, daß man Niemand

tödtet, die Ehe nicht bricht, die Sache noch nicht aus⸗ mache. Es beſteht ja auch die chriſtliche Religion nach Johann. 3. und andern Stellen vorzüglich im Geiſte, im Innern, nicht wie die jüdiſche Religion in Cäremo⸗ nien und Tempel⸗Verehrung, um ſo viel eher müßen wir die Beßerung von innen anfangen.

Offenbar iſt es alſo, daß, wo in der Schrift jene Benennungen vorkommen, der Begrif dieſer ſey, der hier feſtgeſetzt wurde; und wer nun beſchreiben will, was da ſey: καρδία, ὁ ἔσω ἄνθρωπος, φρόνησις, φρόνημα, φρονεῖν τὰ τοῦ πνεύματος, der muß dieſen Gemüthszuſtand beſchreiben, und wer καρποὺς τοῦ πνεύματος, Würkun⸗ gen dieſes Sinnes beſchreiben will, der muß einzelne religiöſe Geſinnungen oder auch die Ausbrüche derſelben durch Thaten und Handlungen beſchreiben. Denn das iſt ja Frucht und Wirkung des Sinnes, einzelne Geſin⸗ nungen, wie mich jeder Fall führt zur Mäßigung, Keuſchheit, Gerechtigkeit, Billigkeit, Vertrauen, und dann die Facta, durch die es auch von außen zu erweiſen iſt. Aber dieſe Namen werden mehr in der Dogmatik erklärt, wo auch zum Theil die Begriffe ſo angegeben werden.

Allein auch die Vernunft, die Natur der Sache ſelbſt lehrt uns, daß der Gemüthszuſtand den Handlungen vorgehen müße. Denn die phyſikaliſche Handlung wird eben dadurch moraliſch, wenn das Herz hinzukommt, wenn wir etwas dabey denken, dieſe oder jene Abſicht haben.

So kann auch eine und ebendieſelbe Handlung gut und böſe ſeyn, je nachdem das Innere beſchaffen iſt. Z. B. das ernſthafte Betragen kann eben ſowohl etwas mürriſches in ſich faßen, als einen Charakter anzeigen, der zum Denken gewöhnt und in ſich gekehrt iſt. Das freundliche Betragen kann ebenfalls gut oder böſe ſeyn. Gut iſt es, wenn es Ausbruch des Herzens iſt, böſe wird es hingegen ſeyn, wenn es Schmeicheley iſt, oder gar zur Abſicht hat, einen ins Garn zu locken. So auch in Abwartung des öffentlichen Gottesdienſtes, welche bey dem einen gut, bey dem andern tadelhaft und

verwerflich ſeyn kann. Es fragt ſich, welches bey beyden die Abſicht iſt? der eine thut es würklich der Religion und ſeiner Beßerung wegen, der andere aus Heucheley, aus Zwang, aus Furcht, daß er ſonſt gewiße Vortheile verlieren möchte, wenn er ſich zu Schulden kommen ließe, daß er ein Verächter der öffentlichen Verſammlungen wäre. Es kommt alſo alles auf den Gemüthszuſtand an, um Scheintugend von der wahren Tugend zu unterſcheiden, und alle äußerliche Handlungen, die nach Beſchaffenheit der Umſtände und dem innern Gemüthszuſtande, gut und böſe ſeyn können, werden allemal nur Scheintugend ſeyn, wenn ſie ihren Grund in Angewohnheit, Erziehung, Temperament, Furcht vor bürgerlicher Strafe und Schande, ſklaviſcher Furcht vor Gott, Eigennutz und phyſikaliſchem Inſtinkt haben.

Auch wird durch dieſen Sinn die That befördert und erleichtert. Man ſagt gewöhnlich, der oder jener habe zu etwas keine Luſt, z. B. zur Arbeit. Hier fehlt es an Arbeitsſinn. Wißen, was man thun ſoll, iſt noch nicht genug zum Thun, es muß zwiſchen dem Wiſſen und Thun etwas eintreten, welches das Thun bewirkt, und dies iſt der Sinn oder die Bildung des Herzens.

Es entſteht nun die Frage: **wie gelangt man zu dieſem innern Sinn und Gemüthszuſtand?** Zwar wird es durch die ganze Wißenſchaft gezeigt, hier aber kann es doch ſummariſch angeführt werden. Man gelangt dazu **durch Erkenntniß**, denn das iſt das einzige Mittel, wodurch uns Gott beßern will, Erkenntniß ſeiner Lehre. Aber was iſt nun da beſonders zu erkennen, um den religiöſen Sinn anzunehmen?

1. **Unſere Verbindlichkeit.** Denn erkenne ich das: ich bin verbunden, ich ſoll alſo, ſo muß es vernünftigerweiſe mein Wille werden, würklich ſo zu ſeyn, alle Ueberzeugung von meiner Verbindlichkeit muß, wenn ich als vernünftiger Menſch handeln will, in mir den Gedanken erzeugen: du ſollſt alſo das, wolle es dem-

nach, weil du ſollſt. Applicire man es auf ein Objekt, gegen das wir Verbindlichkeit haben, z. B. auf unſre Obrigkeit, auf unſre Eltern; es fließt aus der Verbindlichkeit gegen ſie, das ſoll ich thun, will ich vernünftig handeln, ſo iſt der Schluß: ich will es thun, weil ich ſoll, und ſo führt die Erkenntniß meiner Verbindlichkeit zum Gehorſam. Da es uns aber immer ſchwer fällt, das zu wollen, was wir ſollen, ſo kommen nun noch **Mittel** hinzu, die uns den Gehorſam erleichtern, die ihn zum willigen Gehorſam machen. Dieſe Mittel kommen aber auch wieder durch Erkenntniß in unſre Seele. Da erkennen wir

a) **Die Liebe Gottes**, namentlich die Gnade Gottes, die uns durch Chriſtum zu Theil worden iſt, und in Ewigkeit zu Theil werden wird. Denn die Erkenntniß hiervon führt uns zum Dank und zur Gegenliebe, ich will nun nicht nur, weil ich ſoll (Gehorſam) ſondern ich will auch aus Dankbarkeit und Gegenliebe (williger Gehorſam) und nun fällt es mir leichter. Es geht ja in hundert Fällen des Lebens, auch im Betragen der Kinder gegen ihre Eltern ſo — aus Dankbarkeit und Gegenliebe den Willen der Eltern erfüllen. Eben dieſe Willigkeit des Gehorſams wird befördert

b) durch Erkenntniß von dem hohen **Werthe des Guten**, welcher beſteht in genauer Conformität mit Gott und in dem Nutzen. Was kann für mich, einen vernünftigen Geiſt höhern Werth haben, als der Gedanke: hier denke ich wie Gott, hier handle ich wie Gott, es iſt hier nicht möglich, daß ich irre, wenn ich ſo denke. Der Gedanke iſt erſtaunend erhaben, und ein Glück für uns, daß wir uns ſo erheben können. Und da der Nutzen für uns, die Unſrigen, die Geſellſchaft, die Welt, ja vielleicht auch für die Nachwelt ſo groß iſt, wie edel iſt es dann: ich thue es nicht blos weil ich ſoll, weil ich dazu verbunden bin, ſondern auch, weil das einen ſo hohen Werth hat, was ich thun ſoll. Nun wird die Seele weit geneigter zu gehorchen, der Gehorſam wird willig wegen des Werthes.

Um zu dem religiöſen Sinn zu gelangen, der hier gefordert wird iſt aber auch

2. zu erkennen, die Möglichkeit ſo geſinnt zu ſeyn, und dem gemäs zu handeln. So lange man noch die Sprache führt: ja, wer kann das, da fordert das Chriſtenthum unmögliche Dinge, ſo lange wird man weder wollen noch willig wollen. Sobald aber erkannt wird: das kann ich, mich überwinden, nicht immer den Sinnen folgen, nicht immer nach der Selbſtliebe handeln, ſie einſchränken, nicht nach thieriſchen Trieben handeln, ſondern auch nach den Vorſchriften, ſobald iſt man willig, den Vorſchriften gemäß zu handeln.

Je ſtärker die Gründe ſind, durch deren Erkenntniß wir zu dem gottſeligen Sinne geführt werden, deſto beharrlicher werden wir bey dieſem Sinne bleiben. Z. B. in der Vermeidung des Betrugs, welcher doch auf ſo viele Art von den Menſchen entſchuldigt zu werden pflegt, als: er ſieht es ja nicht, es iſt ein kleiner Vortheil, den kann man ja mitnehmen, der andre weiß es ja nicht, er kann es entbehren: er hat mich ja beleidigt, hat mir Verdruß genug gemacht ꝛc. Weiß ich aber folgende Maximen: Betrug iſt Betrug, er iſt unterſagt, der andere ſey klug oder einfältig, habe beleidigt oder nicht; du willſt ja auch nicht betrogen ſeyn, wo du es nicht weißeſt, wo du beleidigt haſt, dann werde ich mich gewiß nie zu Betrügereyen verſtehen.

Es ließe ſich hiervon noch mehr ſagen, aber es ſollte hier nur einigermaaßen erläutert werden, das Mittel zu jener Gottſeligkeit zu gelangen, ſey Erkenntniß; es ſollte nur ſichtbar gemacht werden, daß durch dieſe Kenntniß Gehorſam und williger Gehorſam entſteht. denn nun wird das ein neues Attribut, das zu der vorhingenannten Bereitwilligkeit erfordert wird, und ſelbſt der Name Bereitwilligkeit zeigt ſchon an: was man thun ſoll, auch gern und willig thun, (bereitwilliger Gehorſam). Das iſt es, was ſo oft in den Pſalmen mit dem Ausdruck נְדָבוֹת bezeichnet wird, den man überſetzt ſpontaneitates. Es heißt da Gott verehren: בִּנְדָבוֹת

eum ſpontaneitatibus, mit willigem Gehorſam. Das iſt es auch, warum im Briefe Jacobi die chriſtliche Lehre heißt νόμος ἐλευθερίας, Geſetz der Freyheit. Geſetz ſchreibt das und jenes vor; Geſetz der Freyheit, dem man willig gehorchen ſoll, und iſt entgegengeſetzt dem νόμῳ δουλείας, dem Geſetz, das mehr zwingt, weil es viel drohet, ſtraft, es iſt die liebreichere Vorſchrift, die mehr Willigkeit des Gehorſams verlangt, ἐλευθερίαν der Seele.

Daß nun aber außer dieſem Sinne auch das **äuſſerliche der Lehre gemäße Verhalten** ſo oft verlangt wird, iſt für ſich bekannt, wenn man nur denkt, daß eben ſo oft von ἔργοις καλοῖς, als von πνεῦμα und φρόνημα τοῦ πνεύματος in der Schrift die Rede iſt. Es darf auch nur an die Stellen erinnert werden, wo es heißt, daß außerdem der Glaube todt ſey; wo geſagt wird: der gute Baum bringe gute Früchte, oder ohne bildliche Ausdrücke: wo würklich die Urſache da ſey, und ſich rege, da könne auch die Wirkung nicht außenbleiben.

Dieſe Urſachen, warum zu dem Sinne das Verhalten kommen müße, werden deſto fleißiger und ernſtlicher vorzuſtellen ſeyn, weil man weiß, daß viele ſich ſo gern damit heraushelfen: ſie hätten doch ein gutes Herz, und daß man ſelbſt vieles, worinn ſie nicht recht handeln, damit zu entſchuldigen pflegt. Man mag daher den Sinn oder das Verhalten allein beobachten, ſo ergiebt ſich, daß keines allein Gottſeligkeit iſt. Wo eines von beyden fehlt, da iſt nicht die vollkommene εὐσέβεια, die eigentlich im religiöſen Sinn und äußerlich religiöſen Verhalten zuſammengenommen beſteht. Und ſo wäre der Begrif, Gottſeligkeit, vorgetragen und der bibliſche Name, εὐσέβεια nebſt dem φόβος Θεοῦ erläutert.

§. 8.

Die Urſachen, warum unſer Sinn und Verhalten der Lehre gemäß ſeyn ſoll, iſt dieſe, weil die Lehre den Willen deßen bekannt macht, von

dem wir abhängen, und hierdurch zugleich ſeine Anweiſung zur Glückſeligkeit ertheilt. In jener Rückſicht ſagt ſie uns, was wir thun und laßen ſollen, in dieſer, was und wozu uns dieſes Thun und Laßen nützen werde.

Es ſind alſo die Urſachen, warum unſer Sinn und Verhalten mit dieſer Lehre übereinſtimmen müßen, doppelt, theils: weil ſie den Willen Gottes vorträgt, theils; weil ſie von Gott ein Unterricht zur Glückſeligkeit iſt. Bey dem erſtern, daß die Lehre der Schrift den Willen Gottes vorträgt, iſt der Gedanke: Gott, ſo umſchrieben: der Wille deßen, von dem wir abhängen; denn eben das, daß wir von ihm abhängen, enthält die Urſache, warum ſein Wille uns verbindet, daß wir uns darnach richten ſollen.

Was iſt alſo: von Gott abhängig ſeyn? (ein Ausdruck, welcher in der philoſophiſchen Art ſich auszudrüken eben ſo viel ſagt, als wenn es in der Bibel heißt: unter Gott ſtehen, ihm unterworfen, unterthan ſeyn.) Die Dependenz oder Abhängigkeit von Gott, iſt ein Verhältniß, worinn wir mit Gott ſtehen, vermöge deßen wir uns nach ihm zu richten haben, nicht aber unſrer eignen Willkühr, unſerm eignen Gutdünken überlaßen ſind. Man erläutere ſich das durch Beiſpiele der Abhängigkeit von andern Menſchen, als von unſern Eltern, Vorgeſetzten, Regenten; allemal iſt doch hier ein Verhältniß der Kinder, der Untergebenen, der Unterthanen gegen ihre Eltern, Vorgeſetzten und Regenten zu denken, und das Verhältniß enthält den Grund in ſich, warum wir uns nach jenen richten müßen, nicht aber unſrer Willkühr und unſerm Gutbefinden überlaßen ſind. Iſt aber das Abhänhigkeit von andern, ſo muß der Begrif des Worts eben der ſeyn, wenn von der Abhängigkeit von Gott die Rede iſt.

Daß wir nun mit Gott in einem ſolchen Verhältniß ſtehen; und woraus es folgt, daß wir uns nach ihm zu richten haben, ergiebt ſich daraus

a) weil Gott unſer Schöpfer, Regierer und Erhalter iſt,

b) weil er in allen dieſen Rückſichten der Vollkommenſte iſt,

c) weil er Geber der Glückſeligkeit iſt, beſonders derjenigen, die ewig bleibt.

Daß er unſer Schöpfer, Regierer und Erhalter iſt, daraus fließt ja ſo fort unſer Verhältniß zu ihm, da wir ſeine Geſchöpfe ſind, und Weſen, die unter ſeiner Regierung und Erhaltung ſtehen. In allen dieſen Rückſichten unſers Verhältnißes gegen Gott und des ſeinigen gegen uns, liegt nun das: es komme auf ſein Wollen und Nichtwollen an, daß wir exiſtiren, fortdauern, haben und behalten, was wir haben und behalten, und daß, in Abſicht auf ſeine Regierung, unſre Schickſale dieſe ſind, die es ſind, nicht aber andere. Und ſo wird man fühlen, daß eben das in der Schrift gemeint wird, wenn ſie ſagt, wir ſtehen unter ihm, ſind ihm unterthänig.

Nachher wurde der, mit dem wir im Verhältniß ſtehen, der Vollkommenſte genannt, wobey auf ſeine vollkommnen Eigenſchaften zu ſehen iſt, ſo daß er, ich mag ihn als meinen Schöpfer oder Erhalter denken, der weiſeſte, mächtigſte, heiligſte, gütigſte und uneingeſchränkteſte iſt. Daher er denn höher iſt, als wir, auch in Abſicht auf dieſe ſteten Vollkommenheiten, über die wir nichts größeres denken können. Und wenn er nun in dem allen uneingeſchränkt iſt, ob er uns erſchaffen wollte oder nicht, erhalten will oder nicht, uns das geben will, oder nicht, uns das, was wir haben, erhalten und vermehren will oder nicht, ſo ſind ſeine Einrichtungen unabänderlich und unauflöslich. Es iſt nicht möglich, daß ich aufhöre ein Geſchöpf Gottes zu ſeyn, auch iſt es unauflöslich und unabänderlich, wenn ich anfangen ſollte zu ſeyn, ja ſelbſt, daß ich das habe, und in den Verhältnißen ſtehe, in denen ich ſtehe, iſt unabänderlich und unauflöslich; und, wenn es Röm. 9. heißt:

es beruhe nicht auf unſerm Laufen, Streben und Bemühen, ſo iſt ja klar, daß ich durch unzählige Bemühungen das Verhältniß, in welchem ich ſtehe, nicht ändern kann. Dies alles aber läßt ſich von keinem andern prädiciren, als von Gott, daher iſt unſer Verhältniß zu Gott ein ganz eignes Verhältniß, das ſich ſonſt von keinem andern denken läßt.

Und ſchon dies, daß wir nur mit ihm in dieſem Verhältniße ſtehen, zeigt uns dieſe Folge, es gebühre ſich nemlich von unſrer Seite darnach zu fragen, warum wir durch ihn ſind, durch ihn alles haben, was wir haben, durch ihn fortdauern ꝛc. Warum, oder mit andern Worten: es gebührt ſich nach den Abſichten Gottes zu fragen, weil es doch unmöglich ohne allen Zweck kann geſchehen ſeyn, daß wir wurden und erhielten, was wir ſind, es behielten, mehr empfiengen oder davon verloren, hier zurück, und dort weiter fortgiengen, u. ſ. f. Sind aber Abſichten und Endzwecke da, ſo iſt zurück zu ſehen auf den, von dem wir in allen Stücken abhängen, ob das ſeine Abſichten ſind? Warum er Exiſtenz gab, fortdauern läßt? ꝛc.

Hierzu kommt, daß, wenn ich ihn als den allervollkommenſten und uneingeſchränkteſten, ſeine Einrichtungen als unabänderlich und unauflöslich denke, auch dieſes daraus folgt: es gebührt ſich alſo nach dieſes ſeinen Abſichten zu fragen, es geziemt ſich zu fragen, was mag denn der allervollkommenſte, (zergliedert: der weiſeſte, gütigſte, mächtigſte ꝛc.) Urheber meiner Exiſtenz damit gewollt haben, daß ich exiſtire und fortdaure, habe, was ich habe, die Begegniße und Schickſale erfahre, die ich erfahre? Nach Gottes Abſichten fragen iſt unſtreitig geziemend für den, der von Gott abhängt. Es gebührt ſich doch nach der Abſicht zu fragen, die ein Wohlthäter hat, von dem ich abhänge, nach denen meiner Aeltern, meines Landesherrn, da ich Unterhalt und Schutz von ihnen genieße.

Dieſe Abſichten nun des Gottes, von dem wir ababhängen, können wir finden und bemerken, und haben

dazu einen doppelten Weg, nemlich durch vernünftige Betrachtungen, und durch Erlernung ſeiner nähern Belehrungen in der Schrift. Es wird zu andrer Zeit davon zu reden ſeyn, wie man ja ſehr leicht aus ſeinem Leben, aus den Gaben ſeines Geiſtes, ſeinem Körper, ſeinen Schickſalen und Verbindungen mit andern Menſchen ſchließen kann: Dies und dies will Gott, dies iſt ſeine Abſicht; dazu gab er mir den Körper, dazu ließ er mich zu einem vernünftigen Geiſte werden; dazu ſetzte er mich in die menſchliche Geſellſchaft, in dieſe vielfachen Verbindungen. Das nun heißt: man kann durch vernünftige Betrachtungen die Abſichten des Schöpfers finden, und nimmt man ſeine höchſte Vollkommenheit hinzu: man kann die Abſichten des Weiſeſten, Gütigſten und Uneingeſchränkteſten finden, der von niemand abhängt, wenn er etwas einrichtet. Eben ſo ſagt die Schrift auf allen Blättern, was Gottes Abſicht ſey, mit einem Wort: uns glückſelig zu machen, aber durch ſolche Mittel, wie ſie vorſchreibt, und durch den Gebrauch derſelben. Und wenn ſie uns Veredlung der Seele, Mäßigkeit in Anſehung des Körpers empfiehlt und zur Pflicht macht, ſo ſagt ſie ja, das ſey Gottes Abſicht. Wenn ſie das gegenwärtige Leben als eine Vorbereitung auf das künftige beſchreibt, ſo ſagt ſie ja: das iſt Gottes Abſicht mit dir: du ſollſt nicht nur eine Reihe von Jahren da ſeyn, ſondern zu deinem Glück fortdauern, und eben zu der Fortdauer deiner Glückſeligkeit in jenem Leben hier vorbereitet werden. Haben wir aber einen doppelten Weg, auf dem wir zu Beantwortung der Frage: Was iſt wohl Gottes Abſicht mit dir? gelangen können, ſo haben wir auch dieſen nicht ohne Grund, und es fließt hieraus von neuem, daß es ſich gezieme darnach zu fragen. Sobald ich nun dieſe Abſicht durch eignes Nachdenken, oder durch eine nähere Belehrung Gottes in der Schrift hierüber gelernt habe, ſo heißt die erkannte Abſicht Gottes **Wille**. Sonach wird die Reihe der Gedanken folgende ſeyn: Wir hängen von Gott ab; es gebührt ſich nach ſeiner Abſicht zu fragen;

wir können ſie finden. Finden wir ſie nun auf dem doppelten Wege, ſo heißt das: ſein Wille an uns. Und wenn ich z. B. auf dem Wege des vernünftigen Nachdenkens finde, es iſt Gottes Abſicht, daß ich für meine Geſundheit ſorgen ſoll, ſo iſt es ja ſein Wille, daß ich dafür ſorgen ſoll. Wenn ich finde, daß ich das vermeiden muß, was der Geſundheit ſchädlich iſt, ſo iſt es die erkannte Abſicht, der Wille Gottes: ſeyd mäßig, ſonſt ſchadet es eurer Geſundheit, ihr müßet alle euer Leben zu erhalten ſuchen. Man mag das nun durch Meditationen über den Körper, oder aus Erfahrung, oder aus einem Spruche lernen, ſo iſt es einerley; kurz: Die erkannte Abſicht Gottes: Sey mäßig, ſorge für deine Geſundheit, dein Leben, heißt ſein Wille.

Man hat dieſen erklärten Willen Gottes auch ſein Geſetz genennt, theils wegen einiger Aehnlichkeit mit bürgerlichen Geſetzen, theils wegen der Sprache der Bibel. Gott gab nemlich den Juden im eigentlichen Sinne ein Geſetz, den Decalogus, das politiſche und levitiſche Geſetz, allein man belegte hernach auch alle andere Anordnungen Gottes mit dieſem Namen. Und wie oft iſt nicht in der Schrift, νόμος, ἐντολὴ Θεῦ, תּוֹרַת יְהוָֹה eben ſo viel als Belehrung Gottes.

Dieſe ſo erkannte Abſicht kann man auch Anforderung Gottes an uns nennen. Indem ich finde, dazu haſt du doch wohl Vernunft, Gewißen, ſo iſt das Anforderung: Gebrauche deine Vernunft, unterdrücke dein Gewißen nicht. Nach dieſem Willen muß ich mich richten, und darf alſo meine Vernunft, meinen Körper, u. ſ. f. nicht ſo brauchen wie ich will. Der Unwißende richte ſich nach dem, der untrüglich iſt, der tauſendfach Eingeſchränkte nach dem, den nichts in ſeinem Thun hindern kann; der Schwache richte ſich nach dem Allmächtigen!

Ueberhaupt mag man es Geſetz, oder Anordnung, oder Anforderung an uns, oder Vorſchrift nennen, ſo iſt es ein und daßelbe, nur denke man nicht blos dictatoriſche Befehle, ſondern Erklärung Gottes über ſeine Abſichten mit uns.

Ein zweyter Grund der Verbindlichkeit gegen die Lehren der Schrift iſt dieſer: weil ſie eine Anweiſung zur Glückſeligkeit iſt, eine wohlthätige Belehrung, deren Ausübung in ihren Folgen uns nützlich iſt. Der Wille Gottes ſagt uns alſo nicht nur, was wir thun und laßen müßen, ſondern auch daß es nützen und wozu es nützen werde. Er ſagt uns, daß, wenn wir uns nach der erkannten Abſicht Gottes richten, wir uns nützen in Anſehung unſers Körpers, unſrer Seele, unſrer äußern Umſtände, ja daß wir auch der Welt dadurch nützen. Darum will er die Tugend, und ſein Wille zweckt allemal auf Glückſeligkeit ab, die Folgen davon, daß man ſeinen Willen thut, ſind immer beglückend. Alle werden wir z. B. wohl zugeben, Gottes Abſicht ſey dabey, daß er uns mit andern Menſchen in Verbindung geſetzt hat, einander zu dienen und zu helfen, denn er will ja, daß wir uns untereinander lieben ſollen. Aber eben dieſe wechſelſeitige Liebe nützt, ſo wie im Gegentheil Haß, Zwietracht, Schaden ſtiftet.

Daraus nun: es ſey allemal Gottes Abſicht, daß wir zur Glückſeligkeit geführt werden ſollen, folgt offenbar, daß ſeine Abſicht, ſein Wille wohlthätig ſey. Es kommt daher immer zweyerley zuſammen, wenn wir ſagen: Warum ſoll ich denn nun in Sinn und Verhalten mit der Lehre übereinſtimmen? Erſtens: Gott will es, ich hänge von ihm ab; zweitens, ſein Wille iſt wohlthätig. Wenn das uns nicht vermögen kann: er will für uns, was uns wohlthätig iſt, was ſollte uns denn vermögen?

Man wende nun alles darauf an, wie ſich die Lehre ſelbſt beſchreibt. Heißt es nicht unzählig oft: τȣ̃τ' ἐϛι τὸ θέλημα τȣ̃ Θεȣ̃? als: 1. Theſſ. 3, 4. wo es heißt: das iſt der Wille Gottes, eure Heiligung, eure geſammte Beßerung. So nennt auch die Schrift die Liebe zu Gott und dem Nächſten ein Gebot, nicht um uns eine Idee vom Gebot zu geben, oder dem Verſtande etwas zum Nachdenken, ſondern um uns auf die Obliegenheit und Verbindlichkeit gegen daßelbe zu führen. So nennt ſie

auch das der Religion gemäße Verhalten, Gehorſam, folglich muß die Religion Vorſchrift ſeyn. Allein, ſie iſt auch Anweiſung zur Glückſeligkeit. Daher ſagt Chriſtus Matth. 11, 24. Nehmt auf euch mein Joch. Das Joch des Himmelreichs auf ſich nehmen iſt bey jüdiſchen Schriftſtellern eine bekannte Redensart und bedeutet: die Lehren des Himmelreichs annehmen und befolgen. Es wird alſo ſo viel heißen: Nehmt meine Lehren an und befolgt ſie, ſo werdet ihr Ruhe finden für eure Seele. Folglich iſt die Religion Anweiſung zur Glückſeligkeit, zur Gemüthsruhe. Ferner iſt ſie auch Anweiſung zur Ablegung der Laſterhaftigkeit und der Laſter ſelbſt. Man erinnere ſich an Joh. 8, 32. wo Jeſus ſagt: Wenn ihr meine Lehre annehmt, ſo werdet ihr die Wahrheit kennen, ihre Schätzbarkeit, ihren Nutzen einſehen, und die Wahrheit wird euch frey machen, daß ihr nicht mehr der Sünden Sklaven ſeyn werdet, wie es auch hernach heißt: Wer Sünde thut, der iſt der Sünden Knecht; folglich wird die Religion nach der Lehre der Schrift auch in ſo fern Anweiſung zur Glückſeligkeit ſeyn, denn ſehr verworfen würde der ſeyn, der läugnen wollte, daß von den Laſtern befreyt ſeyn, nicht Glückſeligkeit ſey. Wie oft endlich heißt dieſe Lehre nicht ῥήματα τῆς ζωῆς, Belehrung über unſre Glückſeligkeit, Glückſeligkeitslehre?

Zu dem allen iſt nun noch hinzuzuſetzen, daß die chriſtliche Lehre uns zugleich von Gott eine Anweiſung wird, das, was ſie Heil und Seligkeit und Gnade Gottes nennt, zu erlangen, daß ſie uns einen Heiland aufſtellt, durch welchen Gott beglücken will. Auch hier iſt die Lehre Willenserklärung und Glückſeligkeitsunterricht. **Willenserklärung**: Gott will die Menſchen ſelig machen, auf dieſe Art, in dieſer Ordnung will er ſie ſelig machen. Daraus fließt: thue, was er hierzu verordnet, meide, was er für ſchädlich hierzu erklärt und verbeut. **Glückſeligkeitsunterricht** — dies iſt an ſich klar, wo die Rede iſt von ὁδὸς τῆς ζωῆς, u. ſ. w.

Endlich iſt in dem chriſtlichen Unterricht über die Dependenz von Gott nicht zu übergehen, daß wir von ihm abhangen, nicht blos, in ſo fern er Schöpfer, Erhalter und Geber vieler Güter iſt, ſondern auch in ſo fern er Geber ewiger Seligkeit iſt. Und hier iſt wohl bald zu überſehen, daß uns dieſe niemand geben kann, als er, daß keiner auf ewige Zeiten, in andern Verhältnißen, in andern Syſtemen uns glückſelig machen kann. Folglich, da das ein Hauptpunkt der chriſtlichen Lehre iſt, ſo iſt unſre Dependenz auch in dieſem Hauptpunkt nicht zu verkennen. Gott will uns ewig ſelig machen, er will es auf dieſe Art, und darnach haben wir uns zu richten.

§. 4.

Iſt nun die Lehre theils Willenserklärung von Gott, theils Anweiſung von ihm zur Glückſeligkeit, ſo iſt ſie in beyder Rückſicht verpflichtende Belehrung, und die Uebereinkunft unſres Sinnes und Verhaltens mit ihr, ſo wie die Bereitwilligkeit zu dieſer Uebereinkunft wird hierdurch Gehorſam gegen Gott aus dankbarer Liebe.

Es folgt alſo aus den beiden Begriffen: Jemand erklärt ſich gegen mich über ſeinen Willen und weiſet mich hierdurch zu meinem Wohl an, — es folgt daraus meine Verpflichtung und Obliegenheit um ſo mehr, wenn ich von dem abhänge, der mir ſeinen Willen erklärt, und mich zu meinem Wohl unterrichten will. Was heißt alſo: Jemanden verpflichten? — Ihm auf moraliſchen Gründen beruhende Vorſchriften geben, ſo und nicht anders zu handeln.

Dieſe verpflichtende Belehrung iſt demnach entgegengeſetzt dem phyſikaliſchen und bürgerlichen Zwange. Dem phyſikaliſchen Zwange, als wenn man jemanden zu einer Handlung mit Gewalt hindränge, ihm ſo zu reden, die Hand führte, es zu thun, (manu prehendere et ducere ad officium) oder durch anderweitige Zwangsmittel ihn dahin brächte, ſo und nicht anders zu handeln. Dem bürgerlichen Zwange,

welcher durch Strafen geſchieht, die außerdem zu erwarten ſind, wenn nicht das, ſondern das Gegentheil gethan wird. Wenn man hingegen vorſchreibt, was zu thun iſt, und dies aus moraliſchen Gründen vorſchreibt, ſo wird hieraus Verpflichtung entſtehen, ſobald der Vorſchreibende höher iſt, als ich, oder ich von ihm abhänge. Aber die Gründe, um welcher willen uns die Lehre vorſchreibt, ſo und nicht anders zu handeln, ſind, weil wir von Gott ſind, und durch ihn alles haben und behalten, oder weil wir von ihm abhängen, und weil er uns durch ſeine Vorſchriften zur Glückſeligkeit anweiſen will. Das alſo iſt nicht phyſikaliſcher Zwang, denn es wird ja alles durch Gründe bewürkt; auch nicht bürgerlicher Zwang, durch auferlegte willkührliche Strafen, ſondern durch Gründe; mithin findet hier nur die Idee der Verpflichtung ſtatt: Der Höhere ſchreibt vor mit Gründen, daß man ſo und nicht anders zu handeln habe, und eben daraus entſteht Obliegenheit von unſrer Seite, (obligatio.) Erläutern kann man die Sache dadurch, daß, wenn jemand zu ſeinem künftigen Stande oder Amte verpflichtet, auch wohl eidlich verpflichtet wird, daß ihm da vorgeſchrieben wird, ſo und nicht anders ſich in ſeinem Stande und Amte zu verhalten, und daß die Gründe davon moraliſch ſind, weil das Wohl des Landes, die Geſellſchaft ein ſolches Verhalten von dem Bürger, dem Mitgliede der Geſellſchaft, dem Manne im Amte erfordert. Das ſind Vorſchriften über agenda aus moraliſchen Gründen.

Wenn aber dieſe Lehre nun auf die Art verpflichtende Belehrung wird, ſo haben wir ſie

1. nicht blos anzuſehen, als irgend einen **moraliſchen Unterricht**, den uns ſonſt etwa eine Lehre ertheilt. Denn kein Lehrer, der uns moraliſchen Unterricht giebt, kann uns dadurch verpflichten, weil er den Unterricht giebt, indem man von dem Lehrer deswegen noch nicht abhängt in dem oben angegebenen Sinne, am allerwenigſten ſo, wie wir von Gott abhängen. Dann aber kann ja jeder Lehrer, der uns Unterricht über Sitt-

lichkeit giebt, ſich irren, und immer bleibt übrig zu fragen, ob ſein Unterricht auch richtig iſt, gehörige und erweisliche Gründe für ſich hat. Wieder ein Umſtand, der bey dem vollkommenſten Gott nicht ſtatt findet, da ja in ſeiner Vollkommenheit liegt, daß er ſich nicht irren könne, daß er der allerverſtändigſte ſey. Folglich, wenn uns Gott belehrt über Thun und Laßen, ſo iſt das mehr als moraliſcher Unterricht, es iſt verpflichtende Belehrung. Weiter iſt die göttliche Lehre

2. nicht anzuſehen als ein guter Rath, den uns etwa jemand giebt. Denn wenn uns jemand einen guten Rath giebt, ſo ſteht es bey uns den Rath anzunehmen und zu befolgen oder nicht. Und wo man guten Rath ſucht oder erhält, da betrift es Dinge des gemeinen Lebens, Unternehmungen, Entſchließungen, deren Ausgang nicht in unſrer Gewalt iſt, wo wir gerne wiſſen möchten, was ein andrer darüber dächte. Aber verbinden kann uns ein ſolcher guter Rath nicht, wir können ihn nach Gefallen beurtheilen, können ihn mit Ausnahme befolgen, oder auch gar nicht. Muß nun nicht die göttliche Lehre weit mehr ſeyn als ein guter Rath? Es bleibt uns ja nicht frey ſie anzunehmen oder nicht, es betrift ja auch nicht Unternehmungen des gemeinen Lebens, ſondern unſer geiſtiges Wohl und namentlich unſer ewiges fortdauerndes Wohl. Hier haben wir alſo die Obliegenheit auf uns, den Unterricht zu hören und uns darnach zu achten, und er iſt unendlich mehr, als ein guter Rath, den uns etwa Gott geben wollte, ſo, daß es uns frey ſtünde ihn anzunehmen oder nicht, welches eine ungereimte Conſequenz ſeyn würde. (Man wird ſich hierbey, daß die göttliche Lehre nicht anzuſehen ſey, als ein guter Rath, leicht an die conſilia euangelica erinnern, von denen in der römiſchen Kirche ſo viel geredet wird. Conſilia euangelica aber ſind dort gutgemeinte Vorſchläge Chriſti, die nur für manche Stände wären: Man rechnet dahin das dreyfache Mönchsgelübde, der Keuſchheit, der Armuth und des Gehorſams. Conſilium euangelicum hat alſo einen allgemeinen Be-

grif zum Grunde, der aber umgeändert nur auf die Geiſtlichen und Mönche angewendet wurde. Man ſtreitet ſich in der römiſchen Kirche über die Anzahl dieſer conſiliorum euangelicorum, einige nehmen deren acht, andere zwölf an. Hierüber ſehe man: Buddei iſagog. hiſtoric. theolog. p. 374. und Leß compendium in der Einleitung.) Es iſt ferner dieſe Lehre

3. nicht anzuſehen als ein bürgerliches Geſetz.

Bürgerliche Geſetze geben diejenigen, welche vom Staat das Recht haben, Geſeze zu geben, durch pacta, durch Erbfolgen, durch Wahlrecht, und wie ſonſt die Verfaßungen der Staaten ſind, wie auch aus dem Naturrecht und dem iure vniuerſali gentium erinnerlich ſeyn wird. Dies läßt ſich aber nicht auf Gott anwenden, denn bey ihm iſt nicht extrinſecus accepta poteſtas legislatoria, er hat das ius legum ferendarum nicht durch die Geſellſchaft erhalten, ſondern es iſt darinn gegründet, daß er Schöpfer, Erhalter, Regierer und höchſt vollkommen iſt, daß er uns freywillig die Exiſtenz gab und erhält und vieles andere, was wir ſind und haben; es iſt gegründet in ſeinem Weſen ſelbſt und unſerm weſentlichen Verhältniß gegen ihn, indem wir nicht durch uns ſind und fortdauern.

Nächſtdem ſind die bürgerlichen Geſetze willkührlich oder poſitiv, theils dem Inhalte, theils den Strafen nach. Dem Inhalte nach: es konnten ja auch andre Geſetze gegeben werden, und nicht alles, was in dieſem Staate Geſetz iſt, iſt es auch in einem andern, ſondern es reduzirt ſich immer auf die Willkühr der geſetzgebenden Macht, was hier oder da geſetzlich gelten ſoll oder nicht. Den Strafen nach: es konnten ja auch andre Strafen beſtimmt werden, z. B. Gefängnißſtrafe für Lebensſtrafe oder Geldſtrafe für beydes. Dies iſt hier der Fall nicht, wenn die Schrift ſagt, was wir thun oder laßen ſollen. Wie kann Vertrauen des eingeſchränkten Menſchen auf Gott etwas willkührliches ſeyn? Wenn aus Liebe gegen andere, Mäßigung, Verſöhnlichkeit vorgeſchrieben wird, können dieſe Vorſchrif-

ſen anders ſeyn? und wenn es wahr iſt, daß die Schrift eine Menge Naturgeſetze in ſich enthält, und dieſe nothwendig ſind, nicht willkührlich, ſo iſt ein großer Theil der Schrift ſchon eben darum kein bürgerliches Geſetz, weil er zum Theil in der Natur gegründet iſt. Und was noch die übeln Folgen der Uebertretung betrifft, als Unruhe des Gewißens, Verſchlimmerung des Geiſtes durch Laſter, die böſen Folgen in der Zukunft, ſo ſind dieſe nicht bürgerliche oder willkührliche, ſondern dieſe Strafen treffen jeden, der ſündigt, in jedem Lande. Mithin ſind ſolche Vorſchriften, welche uns die Lehre giebt, Vorſchriften über nothwendige Dinge; ſie können nicht anders ſeyn, wenn anders unſer Wohl erreicht, und Gottes Abſichten mit uns befördert werden ſollen.

Endlich gehen auch bürgerliche Geſetze mehr auf den äußerlichen Wohlſtand der Geſellſchaft, als auf die innere Gemüthsverbeßerung, wie denn der Zweck bürgerlicher Verfaßungen und Einrichtungen immer zunächſt das äußerliche Wohl des Landes iſt (pax publica et ſingulorum). Der Geſetzgeber im Staat iſt nicht eigentlich Moraliſt, und bey allen Geſetzen, die er giebt, überläßt er den Sittenlehrern auch noch das Herz und das Innere der Bürger zu bilden, weil dieſe Bildung zur Erfüllung und Beobachtung der bürgerlichen Geſetze ſehr behülflich ſeyn wird; aber Gottes Vorſchriften, welche die Lehre der Schrift enthält, ſind nicht Vorſchriften de pace publica et ſingulorum, oder über den äußerlichen Wohlſtand der Länder und Bürger. Zwar intendiren ſie das zugleich mit, ſind aber doch zunächſt Vorſchriften über die innere Sittlichkeit, über die Bildung des Herzens und der Seele, welche ſich durch das Verhalten äußern ſoll.

Es iſt alſo auch ganz unläugbar der Umfang der in der Schrift enthaltenen Vorſchriften viel größer, als der der bürgerlichen Geſetze, und da nun der Unterſchied zwiſchen den bürgerlichen Geſetzen und der verpflichtenden Belehrung von Gott, deutlich iſt, ſo haben wir ſie nicht als bürgerliche Geſetze anzuſehen, ſondern

müßen immer die Idee: verpflichtende Belehrung, in Gedanken haben. Am allerwenigſten aber werden dieſe Vorſchriften von Gott und ſeine verpflichtende Belehrung anzuſehen ſeyn,

4. als ein blos gebietriſches, deſpotiſches und willkührliches Wollen und Befehlen. Das iſt ein Einwurf, den man ſo gern den Lehren der Religion macht, wenn ſie heißen: Geſetz, Wille, Befehle, gleich als wenn Gott nur über uns deſpotiſch gebieten und befehlen wollte, daß wir das thun ſollen, jenes nicht; blos willkührlich das wollte und jenes nicht wollte. Aber Gott herrſcht nicht, wie ein Deſpot oder Tyrann, der die bürgerliche Gewalt misbraucht, denn überall werden uns ja Gründe vorgeſchrieben, wodurch an ſich alle Willkühr ausgeſchloßen wird. Er ſpricht nicht: ſeyd mäßig und enthaltſam, weil ich will, ſondern er ſetzt hinzu: weil das ſeinen Grund in der Sache hat und euer Wohl befördert. Auch nennt ſich, wie oben erinnert wurde, die Lehre nicht nur θέλημα τȣ̃ Θεȣ̃ ſondern auch ῥήματα τῆς ζωῆς, Glückſeligkeitslehre. Wo aber das: dies iſt mein Wille, dies fordere ich, immer verknüpft wird mit dem: dies alles um eures Beſten willen, wo man von dem, was dem andern gilt, Gründe finden kann, da iſt ja ſein Wollen, Vorſchreiben, nicht ein ſolches Deſpotiſiren und Tyranniſiren, daß wir zu denken hätten: die ganze Moral iſt ein Befehl, er will nun einmal ſo; gleichſam als wenn wir blind gegen die angegebenen Gründe, und unfühlbar wären gegen das tauſendmal wiederholte: zu eurem eignen Beſten. Befehlen doch ſelbſt weiſe Regenten mit Gründen, und ſind dann Väter des Landes, nicht Deſpoten oder Tyrannen.

Das war alſo theils die Idee von Verpflichtung oder verpflichtender Belehrung, theils die negative Idee: es iſt alſo nicht blos das und jenes, ſondern es iſt Verpflichtung, die uns auferlegt wird, verpflichtende Vorſchrift mit moraliſchen Gründen über das, was ich zu thun habe, und kann alſo nie etwas für mich erniedrigendes werden. Denn es iſt nicht einzuſehen, wie einem

vernünftigen Weſen das unedel ſcheinen könnte, aus moraliſchen Gründen ſich ſagen zu laßen, was man zu thun habe.

Es folgt nun die zweyte Hälfte des §. **Die Uebereinſtimmung unſers Sinnes und Verhaltens mit der Lehre wird hierdurch zum Gehorſam aus dankbarer Liebe;** denn aus jenem: ſie erklärt uns Gottes Willen, folgt nun: ſeinen **Willen thun;** er verpflichtet uns durch ſeine Willensverordnung, ſeinen Willen zu thun. Wo ich aber denke: ſeinen Willen thun, da iſt ſo fort das Wort **Gehorſam** da. Und dieß iſt eben der ſo oft in der Schrift gebrauchte Ausdruck: ὑπακοὴ τῆς ἀληθείας, Gehorſam gegen den wahren Unterricht.

Gehorſam gegen Gott wird alſo ſeyn: **Bereitwilligkeit, uns nach ſeinem von uns erkannten Willen und Abſichten zu richten;** daher auch der Gehorſam gegen ihn ja nicht als ein blindes Gehorchen angeſehen werden darf, ſo wie ſeine Willenserklärung kein deſpotiſches Befehlen iſt; ſie, die Willenserklärung ſchreibt mit moraliſchen Gründen vor, was man zu thun habe, ſich darnach richten iſt alſo: aus den angegebenen Gründen wollen ſo ſeyn, ſo denken, ſo handeln, wie es vorgeſchrieben wird, **aus moraliſchen Gründen gehorchen wollen.** Wird denn nun und kann das je den Geſchöpfen unedel oder erniedrigend werden, aus moraliſchen Gründen willig ſeyn, ſich nach den erkannten Abſichten Gottes zu richten?

Bereitwilligkeit oder **Entſchloßenheit** — denn Gehorſam verlangt allemal einen Gemüthszuſtand und nicht blos Handlungen. Der Vater iſt nicht zufrieden, wenn das Kind blos durch Handlungen ſeinen Gehorſam ausdrückt, ſondern er will auch, daß ſich eine beſtändige Bereitwilligkeit und Entſchloßenheit dazu in dem Gemüthe des Kindes befinde. Auf dieſen Begriff führt auch das Beyſpiel Jeſu. Dieſer ſtellte ſich ſein Leiden ſchwer vor, und wünſchte deſſelben überhoben zu ſeyn, aber doch ſagte er: Nicht mein, ſondern dein Wille geſchehe! Und das iſt ja Gehorſam, auch dann,

wenn es viel koſtet, dem Willen des andern gemäß zu handeln. So handeln viele dem Willen des Fürſten gemäß, und doch iſt es nicht allemal Gehorſam, oft geſchieht es aus Furcht vor bürgerlichen Strafen und der Fürſt könnte dann erſt, wenn bey ſeinen Unterthanen auch Bereitwilligkeit und Entſchloßenheit wäre, ſagen: ich habe gehorſame Unterthanen.

Gehorſam aus dankbarer Liebe. Das bezieht ſich darauf, daß die Lehre Anweiſung zur Glückſeligkeit iſt, indem ſie uns Vorſchriften giebt, deren Erfüllung uns Mittel zur Glückſeligkeit werden ſoll. Durch die Liebe wird die Zuneigung zu verſtehen ſeyn, die aus der Erkenntniß entſteht, daß er uns glücklich mache und glücklich machen wolle. Zuneigung wird alſo ſeyn:

1. eine Freude, daß er iſt, regieret und waltet, und zwar ſo ſchön und bewundernswürdig waltet, und daß er eine ſolche Anſtalt getroffen, die uns ſchon hier moraliſch gut und glücklich, und dort ewig ſelig macht.

2. ein Beſtreben ſeinen Abſichten gemäß zu handeln. Seine Abſicht aber iſt, uns und andere glücklich zu machen; wenn ich nun mein und anderer Wohl befördere, ſo handle ich ſeinen Abſichten gemäß. Bey der Liebe zu den Menſchen denkt man zwar noch dieſes hinzu, daß man gern mit ihnen umgeht, und ihr Beſtes befördert. Bey der Liebe zu Gott kann: gern mit ihm umgehen, wohl nichts anders ſeyn, als ſeinen Abſichten gemäß handeln, welches auch bey der Liebe zu den Menſchen heißt: einerley Geſinnungen haben. Allein, das Beſtreben, Glückſeligkeit zu befördern, fällt, auf Gott angewendet, wie man leicht ſieht, von ſelbſt weg. Dieſe Zuneigung kommt aus Erkenntniß her, nicht aus dunkeln Gefühlen und Empfindungen. Sie iſt alſo kein Affekt, denn eben dieſe entſtehen aus dunkeln Gefühlen. Man kann daher dieſe Liebe keine ſüße, feurige Liebe nennen, welches zu menſchlich iſt, und in der Liebe zu Gott nicht ſtatt findet. Auch hätte man den Nachtheil, daß man ſich leicht überreden könnte, man liebe Gott, da es ſich doch wirklich nicht ſo verhielte. Sie iſt auch nicht

Entzückung, ſo wie, wenn man eine blumenreiche Wieſe oder die untergehende Sonne ſieht, man darüber entzückt wird. Die Liebe zu Gott kommt aus Erkenntniß her, und zwar aus dieſer, daß er mich glücklich macht und glücklich machen will; der, welcher mir jene Vorſchriften giebt, giebt ſie aus Wohlwollen gegen mich, und das führt mich zur dankbaren Gegenliebe für ſein Wohlwollen.

Wenn man nun dieſes alles zuſammennimmt, und denkt: aus dankbarer Liebe gegen Gott ſeinen Willen thun, ſo hat man die Uebereinſtimmung des Sinnes und Verhaltens mit der göttlichen Lehre; von einer andern Seite betrachtet — Gehorſam aus dankbarer Liebe. Dahin nun führt auch die Lehre ſelbſt. Daß ſie Gehorſam verlangt, bedarf keiner Erinnerung, da ſo oft vorkommt: ὑπακούειν τῷ Θεῷ. Daß ſie aber aus dankbarer Liebe Gehorſam verlangt, liegt ja darinnen, daß ſie zur Grundregel unſers Verhaltens macht: liebe Gott, deinen Herrn, von ganzem Herzen! oder wie es 1 Joh. 4. 19. heißt, laßet uns ihn lieben, denn er hat uns zuerſt geliebt: und speciell wird das: aus dankbarer Liebe, in der chriſtlichen Religion, charakteriſtiſch werden, da ſie κατ᾽ ἐξοχὴν λόγος ζωῆς, λόγος χάριτος genannt wird, und da ſie, wenn von Gnade, Liebe und Güte Gottes gegen das menſchliche Geſchlecht die Rede iſt, immer dadurch excitirt πρὸς ὑπακούειν τῷ Θεῷ, aus dankbarer Liebe ſeinem Willen Genüge leiſten zu wollen.

Zu dieſem Sinne, zu dieſer Bildung des Herzens ſuche man diejenigen zu führen, denen man Unterricht in der Religion zu ertheilen hat, daß ſie doch wißen, was das ſey: Im Sinn und Verhalten ſich nach der chriſtlichen Lehre richten, ſich prüfen können: iſt in meiner Seele Gehorſam aus dankbarer Liebe? ſich ſagen können: das iſt Gehorſam, um der Gründe willen wollen, thun, was Gott will — Bereitwilligkeit aus Gründen unterſtützt durch Dank und Gegenliebe.

Es werden ſich nunmehr einige Benennungen theils hiervon, theils auch vom Gegentheil bald beurtheilen laßen. Das iſt der Inhalt des §. 5.

§. 5.

Wie dieſer durch die chriſtliche Lehre gebildete Sinn des Gehorſams aus dankbarer Liebe, und das daraus fließende Verhalten chriſtliche Tugend oder Gottſeligkeit und Frömmigkeit ausmacht, ſo iſt der ihm entgegengeſetzte Sinn nebſt dem aus ihm fließenden Verhalten Laſterhaftigkeit und Sünde.

Es iſt ſchon im §. 2. erinnert worden, daß die der Lehre gemäße Geſinnung und das ihr gemäße Verhalten Gottſeligkeit heißt. Hierzu wird nun noch das Synonymum Frömmigkeit hinzugeſetzt, und das ſind die beyden in der Religionsſprache üblichen dogmatiſchen Wörter. Gleichbedeutend iſt dieſem der Ausdruck: chriſtliche Tugend, und das Wort wird und kann keiner Definition bedürfen, da ſchon genug geſagt iſt, was Gottſeligkeit und Frömmigkeit ſey, und nun erinnert wird, chriſtliche Tugend ſey blos das Synonymum von jenen dogmatiſchen in der Lehre der Schrift recipirten Worten: Gottſeligkeit, Frömmigkeit. Der Ausdruck, Tugend, ſelbſt kommt ja auch in der Schrift vor, und es würde daher wohl eine ſehr unnütze Grübeley ſeyn, wenn man ſagen wollte, hier müße man nicht das Wort Tugend, ſondern die Worte Gottſeligkeit, Frömmigkeit, gebrauchen. Petrus bedient ſich dieſes Worts im 1ſten Kapitel des 2ten Briefes, im 5ten Vers, wo es heißt: reichet dar in eurem Glauben Tugend, dadurch, daß ihr der Lehre Beyfall (πίςιν) gebt, erweiſet ἀρετὴν; und nun kommen viele Species von der Tugend, Beſcheidenheit, Mäßigkeit, brüderliche Liebe ꝛc. Wer fühlt nicht, daß Petrus hier das ſagt, was anderwärts εὐσέβεια heißt! alſo eine Sache, die aus πίςις und ἐπίγνωσις entſteht, wozu dieſe führen ſollen.

Wenn man nun aber angeben will, daß das Wort Tugend hier Synonym von Frömmigkeit, Gottſeligkeit εὐσέβεια ſey, ſo ſetzt man dazu: chriſtliche Tugend. Sagt man aber, chriſtliche Tugend, ſo ſehe man das niemals an als ein contradictorium von der ſogenannten philoſophiſchen, oder natürlich aus Vernunftwahrheiten geſchloßenen Tugend. Wäre chriſtliche Tugend der vernünftigen contradictoriſch, ſo würde eine die andere ausſchließen, wo chriſtliche Tugend wäre, würde keine vernünftige Tugend seyn können. Aber warum das? ich kann ja bald aus Gründen des Chriſtenthums und nach deßen Anweiſung, bald aus Gründen, die mir die Vernunft giebt, handeln. Ferner müßte, wenn die vernünftige Tugend der chriſtlichen contradictoriſch wäre, die eine wahr, und die andre falſch ſeyn. Das wolle Gott nicht! — Daß ſie einander nicht contradictoriſch ſind, ergiebt ſich, weil ja das Eßentielle in beyden einerley iſt. Das Eſſentielle von vernünftiger und chriſtlicher Tugend iſt: Gottes erkanntem Willen und Abſichten gemäß denken und handeln. Iſt aber das Eſſentielle einmal wie das andere, ſo ſind es ja nicht contradictoriſche Dinge. Wozu alſo der Beyſatz **chriſtliche Tugend**? — Er ſoll das ſagen: die **Tugend**, wie ſie **durch die chriſtliche Lehre** beſtimmt wird. (Man vergleiche hiermit §. 1. wo von Verbindung der doppelten principiorum cognoſcendi aus der Vernunft und Schrift die Rede war. Wenn ich aber ſage, die chriſtliche Lehre beſtimmt die Tugend näher, oder giebt noch andere Gründe an, geht auf mehrere Pflichten, die dort nicht vorkommen, ſo heißt das nicht: ſie hebt die Tugend auf, erklärt ſie für falſch.

Wir haben alſo mit der Erkenntniß von Tugend, die uns die Vernunft an die Hand giebt, zu verbinden die nähere Beſtimmung der Tugend, die die chriſtliche Lehre in ſich enthält. Dieſe nähere Beſtimmung beſteht

1. darinn, daß die Tugend des Chriſtenthums immer unmittelbar mit dem Gedanken an Gott

anfängt, mit ſtetem Rückblick auf ihn ausgeübt wird, alſo nicht erzeugt durch Eigennutz, Ehrgeiz ꝛc.

2. daß die chriſtliche Tugend auf das Innere ſchlechterdings geht, und zwar auf eine doppelte Art:

a) da ſie interiores cupiditates auch für Unrecht erklärt, ſie in Ordnung gebracht haben will,

b) überall Theilnehmung des Herzens an der That erfordert.

3. daß ſie ihre eignen gewißen Gründe hat, aus denen ſie ausgeübt werden ſoll, Gründe, die von der Gnade Gottes in Chriſto, und von einer zukünftigen, uns gewiß verſprochenen Seligkeit hergenommen ſind.

4. daß ſie ihre eignen Mittel hat, durch die ſie deſto leichter und gewißer ausgeübt werden kann, als das Gebet, die Sakramente ꝛc.

Sowohl die chriſtliche Tugend als die Vernunfttugend führt endlich zu der Uebereinſtimmung mit dem göttlichen Geſetz, nur daß hier dieſe, dort jene Argumente ſind, wodurch jede ſpecies beſtimmt wird. In der philoſophiſchen Sprache finden wir das Wort virtus ſo beſtimmt: conſenſio cum lege. Lex iſt alsdann lex naturalis, wenn ich ſie durch Vernunftſchlüße erkenne; chriſtliche Tugend iſt alſo conſenſio cum lege ſcripturae ſacrae.

Daß aber dieſe Uebereinſtimmung in den Worten: Tugend, Frömmigkeit und Gottſeligkeit zu denken ſey, wird ſich auch daraus ergeben, wenn man das Gegentheil von Tugend und Gottſeligkeit, wenn man den Begrif von Sünde und Laſterhaftigkeit denkt, wie er in der Schrift angegeben wird. Zuvörderſt liegt in dem Begrif der Sünde: das Geſetzwidrige, das Gottwidrige. Der ſo oft vorkommende Name ἀνομία und ἄνομος iſt ja genug Beweis, daß das Weſentliche in dem Begrif der Sünde ſey: dem Geſetz zuwider, von dem Geſetz abweichend. Man denke nur an 1 Joh. 3, 4. wo das Wort ἁμαρτία durch ἀνομία erklärt wird. In dieſer Stelle heißt es: wer gut iſt, wie Gott, der iſt ihm ähnlich, ſtimmt mit ihm überein; wer ſündiget, iſt ἄνομος, ſtimmt nicht mit ihm überein; will nicht Gutes

wie er will, weicht ab von ſeinem Sinn und Willen. ἁμαρτία iſt alſo allemal, was von dem Willen Gottes abweicht. Ferner wird Röm. 7, 7. geſagt, man kenne die Sünde nicht ohne das Geſetz, d. h. man habe keinen Begrif davon, was Sünde ſey, wenn man nicht die Idee des Geſetzes hinzunimmt. Man denke ſich z. B. ein Kind, das ſich keine Vorſtellung vom Geſetz machen kann, das kann auch keine Idee von der Sünde haben, von dem, was von dem Geſetze abweicht. Iſt nun in der Idee der Sünde der Grundbegrif: ich muß ſie beurtheilen nach dem Geſetze Gottes, ſo ergiebt ſich, daß ſie Abweichung vom Geſetz Gottes iſt.

So wird auch oft genug alles was Sünde iſt, Feindſchaft gegen Gott genannt, und das iſt mit andern Worten das Gottwidrige, mit Gottes Forderung nicht Uebereinſtimmende, nicht gerade zu ein Haß gegen Gott, eine Abneigung gegen ihn. (Koloſſ. 1, 21.) Dieſe Feindſchaft Gottes faßt die Liebe zu dem Böſen in ſich, die Freundſchaft der Welt, φιλεία τȣ κόσμȣ, Uebereinſtimmung mit dem, was böſe iſt, das Gegentheil von der Uebereinſtimmung mit Gott.

Von einer andern Seite wird Sünde und Laſter ſo oft als Undank gegen Gott vorgeſtellt, oder als Mangel der Liebe zu ihm, beſonders als Undank gegen die Belehrung und Zurechtweiſung, die er ertheilt. Daher Sünde auch genannt wird ein Verwerfen der angebotnen Güter, Verachtung des Reichthums der Güte Gottes; oder ſo beſchrieben wird, daß man ſich nicht wolle weiſen, oder zurechtweiſen, züchtigen laßen, (arguere, zurechtweiſen, eines Beßern überzeugen) und eben darin beſteht die Undankbarkeit und der Mangel an Liebe, die angebotne zurechtweiſende Belehrung nicht hören, nicht haben wollen, welches letztere beſonders ſo oft in den Schriften der Propheten vorkommt, wo der Undank der ganzen Nation gegen Gott das Verwerfen der angebotenen Güter iſt, wenn ſie nicht thun, wie ſie belehrt wurden, ſondern, bey allem noch ſo guten Unter-

richte, wider denſelben handeln und thun, was ſie nicht ſollen.

Werden aber überall dieſe Stücke als Theile des Begrifs von der Sünde und Laſter angegeben, ſo fließt daraus, daß beym Gegentheil von der Sünde, bey Tugend und Gottſeligkeit gerade die entgegengeſetzten Begriffe müßen gedacht werden: Gehorſam, Uebereinſtimmung mit ſeinem Willen und dankbare Liebe gegen die beßere Belehrung und Führung zum Guten. So können die Begriffe gegeneinander geſtellt einer zur Erklärung und zum Beweiſe des andern dienen.

Es folgen nun im §. 6. einige von den allgemeinen Begriffen, die man beym Unterricht nicht entbehren kann, als die Begriffe von Pflicht und von Argumenten verſchiedner Art, die zur Pflicht führen ſollen.

§. 6.

Alles, was wir nach der chriſtlichen Lehre beobachten, oder wodurch wir ſie ausüben ſollen, im Sinn ſowohl als im Verhalten, nennt man eine **Chriſtenpflicht**, und Vorſtellungen, die den Willen dazu thätig und wirkſam machen ſollen, nennt man **Argumente**, die ſich in Gründe und Antriebe eintheilen laßen.

Wir bedienen uns alſo des beſtimmten Wortes, **Pflicht**, nennen ſie in dieſer Diſciplin, beym Religionsunterricht **Chriſtenpflicht**, und es fragt ſich daher mit Recht, was iſt **Pflicht**, **Chriſtenpflicht**? Es ward ſo ausgedrückt: alles, was wir nach der chriſtlichen Lehre beobachten, alles, wodurch wir ſie ausüben ſollen. Schon die tägliche Erfahrung beweißt zur Gnüge, daß man eben das bey dem Ausdruck Chriſtenpflicht denkt. Hiernächſt erinnere man ſich an die Sprache der Bibel, wo die Synonyme von dem Worte vorkommen, für welche wir Pflicht oder Chriſtenpflicht ſagen. Das ſind nun folgende: Wir ſind **Schuldner** (ſchuldig es zu thun), oder wenn es heißt: ſeyd niemanden nichts ſchuldig, als daß ihr euch unter ein-

ander liebet. Ich bin andern Liebe ſchuldig, das iſt ja eben ſo viel, als wenn wir ſprechen: es iſt meine Pflicht ſie zu lieben.

Noch bekannter ſind die Ausdrücke: es ſoll, muß geſchehen, ὀφείλει, δεῖ. Bisweilen heißt es καθῆκον, πρoσῆκον, auch wohl πρέπον, wo πρέπον nicht das äuſſerliche Decorum iſt, ſondern das, was ſich geziemt, geſchehen ſoll, wie etwa, wenn Eltern ermahnt werden ihre Kinder in der Furcht des Herrn zu erziehen, und dabey ſteht: τοῦτο γὰρ πρέπει ἐν Κυρίῳ, ſo gebührt ſich das im Chriſtenthum, das iſt Pflicht in dem Stande derer, die Chriſten ſind. Das ſind ohngefähr die gewöhnlichen Worte in der Schrift, für welche wir das Beſtimmte, Philoſophiſche: Pflicht, Chriſtenpflicht zu gebrauchen pflegen. Man erinnere ſich hier an die obigen Bemerkungen über verpflichtende Belehrung, die es ward, in ſo fern ſie Vorſchriften mit moraliſchen Gründen giebt, ſo und nicht anders zu handeln. Wenn aber vorgeſchrieben wird ſo und nicht anders zu handeln, und zwar dem Niedern von dem Höhern, ſo fließt daraus ganz natürlich: Der Niedere ſoll alſo das thun, ſoll dadurch die Vorſchriften beobachten und in Ausübung bringen.

Es wird alſo freylich der Begrif von Pflicht hier ſehr weit genommen und angewandt, und ich kann nichts von dem, was mir als Chriſt obliegt, davon ausſchlieſſen, denn von allem dem gilt das Prädikat: ich ſoll es thun, bin dazu verpflichtet. Zwar nehmen verſchiedne das Wort Pflicht nur von ſolchen Handlungen, die von der Beſchaffenheit ſind, daß der andere etwas dadurch erhält oder behält, als: wenn ich dem andern ſein Vermögen laße, bewahre, oder hätte ich ihm Schaden zugefügt, ihn wieder entſchädige, welches allerdings meine Pflicht iſt. Nähme man aber das Wort Pflicht in dieſem engern Sinne, ſo würde es freylich auf vielerley nicht paßen, was wir nach der chriſtlichen Lehre zu thun haben, namentlich würde man doch nicht ſagen können, Pflichten, die wir Gott ſchuldig ſind. Da würde man ſich ſelbſt den Einwurf machen müßen: Ich kann ja

nicht ſo handeln, daß er etwas durch mich erhält, er hat ja alles, ich kann ihn nicht vollkommner machen; auch kann ich nichts thun, daß er etwas durch mich behält, denn ich kann ihm ja nichts von ſeiner Vollkommenheit nehmen. Aber weil man das Wort ſo enge beſtimmt, ſo ſagt und hört man zuweilen, man müße nicht von Pflichten gegen Gott reden, denn Pflichten wären Handlungen, wodurch der andere etwas bekäme oder behielte, wir könnten aber Gott nichts geben und nehmen, folglich könnten wir ihm keine Pflichten leiſten. Will jemand in ſeiner Diſciplin die Pflicht in dem engen Sinn definiren, ſo muß ihm das vergönnt ſeyn, daraus folgt aber noch nicht, daß keinem andern erlaubt wäre, das Wort in einer weitern Bedeutung zu nehmen, ſo daß es fehlerhaft wäre, wenn man in der theologiſchen Moral von Pflichten gegen Gott ſpräche, und ſo viele andere Dinge Pflichten nennte, wodurch eigentlich dem andern nichts gegeben oder erhalten wird. Es kommt alles darauf an, wie das Wort angenommen und erklärt wird.

Es giebt auch eine Eintheilung der Pflichten in officia perfecta und imperfecta, die ſenſu iuridico auch im Naturrecht vorkommen. Officia perfecta überſetzt man da durch Zwangspflichten, und verſteht darunter unſre Obliegenheit gegen andere, zu der man auch nach natürlichen und bürgerlichen Geſetzen gezwungen werden kann, als: jemandem den zugefügten Schaden zu erſezzen, das mit ihm geſchloßene pactum zu halten ꝛc. daher nun officia imperfecta im Gegentheil ſolche ſeyn müßen, wozu man nicht gezwungen werden kann. Wer kann mich z. B. zwingen, daß ich auf Gott mein ganzes Vertrauen ſezzen, ihn lieben, mich in Unglück und Drangſal nur auf ihn verlaßen ſoll? Wer kann mich zwingen meine Leidenſchaften zu beſiegen, mäßig, billig, verſöhnlich zu ſeyn, und doch heißen das alles Pflichten. Einmal iſt die Eintheilung in officia perfecta und imperfecta da, nur hüte man ſich, daß nicht durch dieſe Namen und ihre buchſtäbliche Ueberſetzung der Sache ſelbſt Schaden geſchehe, oder die Idee verrückt werde, ſo daß man dächte: Da bin ich

vollkommen, wenn ich die Zwangspflichten leiſte, das iſt nur eine unvollkomne Pflicht, wenn ich freundlich, verſöhnlich, mäßig, billig bin. Das würde den Sinn der Sache erſtaunend verrücken, da nach der Lehre des Chriſtenthums: mäßig, verſöhnlich ſeyn, eben ſo wohl perfectio chriſtiana iſt, als ſuum cuique tribuere.

Wir bedürfen daher in der Moral dieſen Unterſchied nicht, denn hier heißt Pflicht, Chriſtenpflicht, alles, was ich nach der chriſtlichen Lehre beobachten und ausüben ſoll, und es kömmt nicht darauf an, ob man gezwungen werden kann oder nicht, ob der andere dadurch etwas erhält oder behält, ſondern auf Willenserklärung Gottes, welche Anweiſung zur Glückſeligkeit iſt.

Damit wir nun zu dieſer Pflicht willig werden, darzu brauchen wir gewiße **Vorſtellungen**, denn Befehlen und Vorſchreiben macht noch niemanden gut, bringt niemanden dahin, daß er es auch wirklich will und thut. Vorſtellungen werden erfordert, die den Willen in Thätigkeit ſetzen, ihn wirkſam machen, und dieſe nennt man Argumente. Wo Argumente gebraucht werden, da ſind Vorſtellungen, die zunächſt auf den Verſtand gehen, damit er wiße, was man zu thun habe. Von welcher Beſchaffenheit werden aber ſolche Vorſtellungen ſeyn müßen? Etwa Beſchreibungen von dem Worte, von dem Begriffe: Pflicht? oder etwa picturae, Schilderungen von Charakteren? Keinesweges. Man kann ganze Tage die ſchönſten Schilderungen von Charakteren vortragen, und doch wird dadurch der Wille noch nicht würkſam, noch nicht in Thätigkeit geſetzt, ſondern die Vorſtellungen müßen ſolche ſeyn, die **geradezu auf den Willen wirken**, und was auf ihn wirkt, das ſetzt ihn in Thätigkeit, d. h. der Wille bekommt Luſt, Hinneigung, Entſchluß, Vorſatz. Es iſt daher auf alle Fälle eine wichtige Sache in der Moral ſich mit den Argumenten bekannt zu machen.

Dieſe Argumente nun laßen ſich in **Gründe** und **Antriebe** eintheilen.

a) **Gründe.** Man denkt darunter

α) Vorſtellungen, welche die **Obliegenheit im ſtrengſten Sinne**, oder, wie die Bibel ſagt, die **Schuldigkeit** zeigen. Das geſchieht nun, wenn man ſpricht: **Denn das iſt Gottes Wille:** Hier liegt das Argument in unſrer Dependenz von Gott, darinn, daß wir durch ihn ſind, durch ihn alles haben und behalten, was wir haben und behalten. Z. B. du ſollſt Gott vertrauen, das Beſte andrer befördern; der Grund: denn es verlangt es der, von dem du abhängſt, ohne welchen du nichts ſeyn, nichts haben kannſt. Das iſt es, was die Schrift ausdrückt: man ſoll etwas thun um des Herrn Willen, in Rückſicht auf ihn, unter dem wir ſtehen. Und thue ich nun etwas, weil es der Wille Gottes iſt, wenn es mir auch noch ſo ſauer würde, wenn es auch nicht mir, ſondern andern, andern mehr als mir nützte, thue es aber doch voll des Gedankens und der Vorſtellung, Gott will es, ſo thue ich nun hier meine Schuldigkeit.

Oder der Grund der Obliegenheit kann in der **unveränderlichen Natur der Sache** liegen, als: Du ſollſt zu deiner eignen Erhaltung mitwirken, und nicht müßig dabey ſeyn, denn derjenige, der nicht mitwirken will, kann auch nicht erhalten werden.

Auch kann der Grund liegen in dem **Urbilde aller moraliſchen Vollkommenheit**, das wir in Gott finden, der Grund von der **Aehnlichkeit mit Gott** hergenommen, z. B. du ſollſt gerecht ſeyn, denn Gott iſt es auch; nun iſt dieſer höchſt vollkommen, in ihm kann nichts Fehlerhaftes ſeyn, es iſt alſo gewiß gut gerecht zu ſeyn: und du mußt dieſem Urbilde ähnlich zu werden ſuchen.

Endlich kann auch der Grund der Verbindlichkeit ſeyn: dein eigen Gewiſſen ſagt es dir, und dem kannſt du nicht widerſprechen; was du verlangſt, daß andre dir thun ſollen, das mußt du auch ihnen thun. Das iſt es, was in der Schrift heißt: um des Gewißens willen, weil es das Gewißen ſagt, man müße ſo und nicht anders handeln. Zu den Gründen gehören aber auch

β) Vorſtellungen von unſrer Obliegenheit aus dem gewißen an die Handlung geknüpften Nutzen, daß alſo, wenn die Vorſchrift vorgetragen iſt, und nun der Grund folgt, zu zeigen iſt: denn den und den gewißen unausbleiblichen Vortheil bringt es. Wenn aber von dem Nutzen, den Erfüllung der Pflicht bringt, geredet wird, ſo ſehe man hier hauptſächlich auf den Nutzen für den Geiſt, und dann auf den ewigbleibenden Nutzen. Unter dem Nutzen für den Geiſt denke man ſich Veredlung, Vervollkommung der Seele, daß ſie immer beßer werde, im Guten immer weiter fortgehe, zu ihrem Heil und Wohl weiſer, verſtändiger, geübter und feſter werde. Was den ewigbleibenden Nutzen betrifft, ſo iſt die Sache an ſich bekannt genug, denn immer wird in der Schrift das Argument von ζωὴ αἰώνιος hergenommen, daß es in Ewigkeit nützen werde.

Das alſo muß man zuſammendenken, wenn man ſagt, Gründe oder Beweggründe — Vorſtellungen von unſrer Obliegenheit hergenommen aus der Dependenz von Gott, aus der Natur der Sache, aus der Aehnlichkeit mit dem Urbilde moraliſcher Vollkommenheit, aus dem Gewißen, und aus dem nothwendig an die Behandlung geknüpften Nutzen. Der Ausdruck unſrer Sprache: Beweggründe iſt recht ſchicklich, denn ſie ſollen bewegen, den Willen in Thätigkeit verſetzen und würkſam machen.

Außer dieſen Gründen kann man auch

b) Antriebe gebrauchen, d. h. Vorſtellungen von dem wahrſcheinlichen Vortheil aller Art, den die Pflichterfüllung nach ſich zieht, z. B. für den Leib, die äußerlichen Umſtände. Dieſe davon hergenommenen Antriebe machen, daß uns die Pflichten wünſchenswerther und angenehmer werden, denn je mehr Vortheile wir von einer Sache ſehen, deſto mehr verlangen wir ſie nach der Natur unſrer Seele. Hieher gehören ſolche Vorſtellungen: es dient zu meiner Geſundheit; es iſt edel,

es bringt ein gutes Fortkommen in der Welt, es bringt Ehre, Bekanntſchaft, es wird im Alter Ruhe und Bequemlichkeit bringen, u. ſ. w. dies kann mir niemand ganz gewiß vorausſagen; es iſt möglich, auch wahrſcheinlich, denn es ſind viele Beyſpiele dafür da; antreiben ſoll es mich blos meine Pflichten zu erfüllen, d. h. es ſoll mir die Pflichten vorſtellen, als eine wünſchenswerthe, angenehme Sache, weil ſie mir wahrſcheinlich Vortheile aller Art zuwegebringt.

Freylich ſind die bloßen Antriebe commemoratio variorum commodorum qua res externas noch nicht jenes Vorhergeſagte, wo man Vorſtellungen anführt, daß es Obliegenheit, Schuldigkeit ſey, und dieſe hernimmt aus der Dependenz u. ſ. f. Wenn daher auch dieſe wahrſcheinlichen Vortheile nicht wären, ſo iſt es doch zu thun. Freude muß mir bleiben, wenn ich gut gehandelt habe, und wenn ich im Guten fortfahre, ſo muß das in Ewigkeit gute Folgen für mich haben. (Man leſe hierüber Kellner, die Gebote Jeſu Chriſti, Leipz. 1787.) Man hat hier wenigſtens beyſammen, was für das: ich ſoll, und ich will gern, geſagt werden kann. Die Folge für den Unterricht iſt, ſich oft zu ſagen, daß ohne Gründe auch keine Gründlichkeit des Vortrags ſtatt finden könne. Nur immer antreiben und anlocken iſt noch nicht Pflicht, Obliegenheit, Schuldigkeit. Nur muß man dieſe Bewegungsgründe individuell zu machen ſuchen, d. h. man muß ſie ſo vortragen, wie ſie ſich am beſten für die, zu denen man redet, ſchicken. Denn bey einigen ſind zureichend die Eindrücke der Antriebe; bey andern weniger empfindlichen ſind Beweggründe nöthig. Bey einzelnen Perſonen muß man ſie kennen zu lernen ſuchen, um zu wißen, was den ſtärkſten Eindruck auf ſie mache, ob es an Ueberzeugung der Verbindlichkeit oder an Antrieben fehle. Manchen muß man ermuntern, manchen nur erwecken, bey einem andern muß man ſagen: Du ſollſt, du biſt es ſchuldig. Daher hat man beſonders in Privatgeſprächen darauf Achtung zu geben.

Auch wird auf die Beweggründe und Antriebe zu ſehen ſeyn, welche in der jedesmaligen Lage des Menſchen liegen, und daher den meiſten Eindruck machen. Z. E. Jetzt haſt du etwas vor, das nicht recht von ſtatten geht. Da fühlſt du recht, daß du abhängig biſt, da siehſt du recht, daß du nichts ohne Gott kannſt, alſo ergieb dich Gott, deine Lage verbindet dich zur Ergebenheit. Dieſe Lage variirt nach Alter und Lebensveränderungen, als: beym Eintritt in den Eheſtand, in ein neues Amt, u. ſ. f. Eben dieſes iſt bey Caſualpredigten zu beobachten. Hier ſetzt dieſer und jener Fall die Zuhörer in dieſe und jene Lage, daher man unterſuchen muß, welche Gründe hier individuell, für dieſe Lage, am ſchicklichſten ſind. Solche Gründe nun muß man ſich mit Prüfung ſammeln, ſonſt iſt das Einerley zu befürchten, welches gemeiniglich ohne Nutzen iſt.

Aus dem allen, was bisher geſagt worden iſt, ergiebt ſich, auf welche Art uns Gott zu unſern Pflichten und zu unſrer Glückſeligkeit führen will, und wie er überall durch Vorſtellungen, Gründe und Antriebe auf unſern Verſtand, wie auf unſern Willen wirkt. Es läßt ſich aber auch erachten, daß er ſo mit uns nicht verfahren könnte, wenn wir nicht die vernünftigen freyen Geſchöpfe wären, die wir ſind, nicht die Gaben des Verſtandes und der Seele hätten, die wir wirklich haben. Und eben hiervon, nemlich von der Art, wie uns Gott zu unſern Pflichten führt, ganz in Beziehung auf unſre Natur und Beſchaffenheit ſoll im §. 7. gehandelt werden.

§. 7.

Uns alle, die wir Verſtand und Vernunft, Freyheit und Gewißen, oder eine moraliſche Natur haben, und folglich verpflichtet oder an eine Vorſchrift gewieſen werden können, leitet Gott durch ſeine Lehre auf eine unſrer Natur ganz ge-

mäße oder auf eine moraliſche Art zur Beobachtung unſrer Pflichten, oder zur Frömmigkeit.

Die Hauptbegriffe ſind hier dieſe, daß wir eine moraliſche Natur haben, und daß wir derſelben gemäß von Gott zum Guten hingeführt werden. Da nun das Wort moraliſch hier vorkommt und durch die ganze Wißenſchaft ſo oft zu wiederholen iſt, ſo wird erſt zu fragen ſeyn: **Was iſt moraliſch?** Um dies zu beſtimmen, wird dabey anzufangen ſeyn, daß das **Moraliſche** dem **Phyſikaliſchen** entgegengeſetzt iſt, und zwar, in ſo fern dieſes nothwendig iſt, oder, in ſo fern bey der einmal gemachten Einrichtung der Welt etwas ſo ſeyn, ſo gehen und geſchehen muß, anders aber nicht ſeyn, gehen und geſchehen kann. Zu welcher phyſikaliſchen Nothwendigkeit alles das gehört, was wir auch mechaniſch nennen, was auf eine mechaniſche Art geſchieht. Und was nun ſo phyſikaliſch nothwendig und größtentheils mechaniſch iſt, das iſt in ſo weit nicht in unſrer Gewalt; die leges naturae und der Mechaniſmus laßen es nicht anders zu; es kann nicht in unſrer Gewalt ſtehen es zu ändern, ſondern es muß ſo ſeyn und bleiben.

Auf dieſe Art ſind nun viele menſchliche Handlungen nothwendig, kraft der Einrichtung und Natur unſers Körpers und unſrer Seele, als: daß wir uns bewegen, athmen, bey ofnen Augen Eindrücke der Dinge, die außer uns ſind, empfinden, ſo gehen, ſtehen, uns bewegen, und vermöge der ſogenannten Schwerkraft gerade ſo und nicht anders unſre Richtung gegen das Centrum nehmen müßen. Sind dieſe Handlungen in unſrer Gewalt? Gründen ſie ſich nicht auf unſern Mechaniſmus oder die Naturgeſetze? Sind ſie alſo nicht nothwendig? So ſind auch außer uns und unſrer Einrichtung in der Welt und ihrer Einrichtung genug nothwendige Dinge, als die Bewegung der Weltkörper, ihre Richtung und Stellung gegen einander, der Erfolg unſrer Unternehmungen, u. ſ. w.

Von allem dem Phyſikaliſchen und deshalb nothwendigen iſt das Gegentheil: Moraliſch. — Moraliſch heißt alles dasjenige, wobey Vorſtellungen und Gründe, Wahl und Entſchluß ſtatt haben, und was aus dieſer Urſache in unſrer Gewalt iſt und vielerley Abänderungen leiden kann. So wenig nun bey dem Einathmen der äußern Luft Vorſtellungen und Gründe, Wahl und Entſchluß ſtatt haben, ob ich ſie in mich ziehen will oder nicht, und ſo gewiß dieſes Einathmen phyſikaliſch nothwendig und mechaniſch vor ſich geht, eben ſo gewiß iſt auch in andern menſchlichen Handlungen nicht eine ſolche phyſikaliſche Nothwendigkeit, ſondern es haben Gründe und Vorſtellungen dabey ſtatt, wie auch Wahl und Entſchluß, und ſie leiden nun dadurch vielerley Abänderungen ſie zu unternehmen oder nicht, ſie ſo oder auf eine andere Art zu übernehmen, und eben dies bildet den Begrif einer moraliſchen Handlung.

Wenn alſo geſagt wurde: Gott führt uns auf eine moraliſche Art zu Beobachtung unſrer Pflichten, ſo heißt das: durch Gründe und Vorſtellungen mit Wahl und Entſchluß, ſo daß uns dabey frey bleibt, ſo oder anders zu handeln, ſo daß nichts hierbey phyſikaliſch und dadurch nothwendig oder maſchinenmäßig geſchieht.

Aber einer ſolchen moraliſchen Leitung bedürfen wir alle, weil wir für uns nicht immer nach Gründen und Vorſtellungen handeln, oder wenigſtens nicht immer nach richtigen Gründen und Vorſtellungen handeln, ſondern nach Vorurtheil, Irrthum und ſchwankenden Gründen. Daher wir auch ſo oft fehlen. Und was iſt die Urſache davon, daß es nicht immer geſchieht? Größtentheils der Eindruck, den das Gegenwärtige und die Sinnlichkeit auf uns zu machen pflegt, daß wir, wenn uns das Auge oder Ohr reizt, appetiren oder averſiren nach Beſchaffenheit des Eindrucks, den die Gegenſtände auf uns machen. (Von welcher Sinnlichkeit und an-

dern damit zuſammenhängenden Fehlern zu ſeiner Zeit ein Mehreres.)

Indeßen, da wir nun ſo zu handeln, zu appetiren und averſiren pflegen, bedürfen wir, daß man uns theils Gründe und Vorſtellungen gebe, welche zuverläßig ſind, theils auch die Gründe und Vorſtellungen, die wir haben, berichtige, damit wir nun nach Gründen und Vorſtellungen und zwar nach berichtigten Gründen und Vorſtellungen wählen, und weil wir eine moraliſche Natur haben, auch derſelben gemäß als moraliſche Geſchöpfe denken, leben, handeln, und unſre Neigungen und Triebe, unſre Wahlen und Entſchlüße als ſolche Geſchöpfe einrichten.

Worinne liegt nun der Grund, daß wir ſo geleitet oder behandelt werden können? Eben darinne, daß wir eine moraliſche Natur haben, denn, wer eine moraliſche Natur hat, kann auf moraliſche Art geleitet werden. Es gehören aber zu der moraliſchen Natur des Menſchen die im §. genannten Gaben: **Verſtand, Vernunft, Freyheit und Gewißen.** Dieſe zuſammengenommen nennen wir unſre moraliſche Natur, und unterſcheiden uns dadurch von andern belebten Geſchöpfen, denen ſie fehlen, und eben deswegen keiner Moralität, keiner moraliſchen Leitung und Führung fähig ſind. Vermöge meines Verſtandes kann ich die Vorſchriften einſehen, die Gründe erwägen, die Antriebe überlegen, und die Folgen beobachten, die aus den Handlungen herzukommen pflegen. Wegen der Freyheit wird es mir möglich, daß ich nicht blos nach dem erſten beſten Einfall aus Inſtinkt handeln darf, ſondern auch Gründe und Vorſtellungen vor mich nehmen und nach dieſen mich entſchließen kann. Wegen des Gewißens, das in uns ſpricht, müßen wir den Anſpruch, der an uns gemacht wird, befolgen, und können nicht widerſprechen. — So wenig es nun nöthig iſt, hier von Verſtand und Vernunft als Kräften unſrer Seele zu reden, ſo ſehr wird es doch nöthig ſeyn von den andern beyden Gaben, nemlich der Freyheit und dem Gewißen zu reden.

Es wird aber hier das Wort Freyheit in einem populären Sinne genommen und nicht in jenem ſpekulativen und metaphyſiſchen Sinne, der bey ſubtilen Unterſuchungen ſtatt findet. Freyheit im populären Sinne gebrauchen heißt die Idee von der Freyheit auf gewiße unläugbare Erfahrungen, die täglich und ſtündlich vorkommen, gründen, ſie ſo betrachten, wie wir uns und wie wir andere täglich und ſtündlich zu beurtheilen pflegen, wenn wir ſagen: Du warſt ja frey, warſt nicht gezwungen, warſt dir ſelbſt überlaßen. Und eben dieſer populäre Sinn des Worts iſt brauchbar und anwendbar in jedem Falle; nicht ſo, wie Freyheit im philoſophiſchen Sinne genommen wird, zu deßen Beſtimmung man tiefe Erörterungen anſtellt, was die innere Natur der Freyheit ſey, ob ſie eine von der Vernunft unterſchiedene, für ſich beſtehende Kraft der Seele ſey, und was dergleichen Fragen mehr ſind.

Es kam alſo auf gewiße täglich vorkommende Erfahrungen an, wegen deren ein Menſch zu dem andern ſagt: wir ſind ja hierinne frey, es war hier kein Zwang, es konnte auch anders geſchehen. Erfahrungen dieſer Art ſind

1. **Wir können von Vorſtellungen und Begriffen zum Thun und Handeln übergehen oder nicht.** Offenbar iſt dies ein Erfahrungsſatz, denn es zeigt ſich ja täglich, daß wir, wenn wir gewiße Vorſtellungen und Begriffe haben, nunmehr eine Beſchäftigung vornehmen können oder nicht, je nachdem unſre Begriffe und Vorſtellungen davon ſind, daß wir eben deshalb einen Antrag, der an uns geſchieht, annehmen oder nicht annehmen, den Armen geben oder nicht geben, reden oder ſchweigen können. Jede Wahl einer Lebensart, jeder Entſchluß iſt hier ein Beweis, und es werden ſich hundert Exempel denken laßen, wo wir täglich nach Gründen und Vorſtellungen handeln, d. h. zum Thun und Laßen übergehen, je nachdem ſich uns die Sache vorſtellt.

2) Eine zweyte Erfahrung dieſer Art iſt dieſe: daß wir dem erſten Eindrucke der Dinge außer uns widerſtehen oder auch nicht widerſtehen, ihm folgen oder auch nicht folgen können, daß wir, wenn etwas Reizbares einen Eindruck auf uns macht, den Entſchluß es zu ſuchen, aufſchieben, die Sache erſt bey uns prüfen, ob ſie auch wirklich ſo reizend iſt, unſer Urtheil darüber ändern, und manchmal am Ende gerade das Gegentheil thun, uns zu etwas ganz anderm entſchlieſſen können, als wozu wir erſt wollten. Man denke ſich als Beyſpiel die Wahl eines Vergnügens. Etwas Angenehmes macht auf uns Eindruck, man entſchließt ſich daher, weil es ſo angenehm ſey, das Vergnügen zu wählen. Man ſchiebt aber die Handlung auf, es offeriren ſich Gründe für das Gegentheil, man prüft ſie mehrmals, ändert ſeinen Entſchluß, und möchte es nun um alles in der Welt nicht thun, wornach man vorher ſo begierig war. Eben das iſt der Fall, wenn uns etwas widerwärtig iſt, als: bey einer jählingen Beleidigung, einem jähling verurſachten Misvergnügen. Bey dem erſten Eindrucke, was möchte man da nicht alles gern dem Urheber des uns Widerwärtigen anthun, nun aber warten wir, ſchieben unſre Rache auf, prüfen uns, es ſtellt ſich uns manches anders dar, als anfangs, wir ändern endlich unſer Urtheil, und ſind entſchloßen, uns nicht zu rächen, ſondern das angethane Widrige willig zu ertragen. In allen ſolchen Fällen ſagt man, man habe ganz ſeine Freyheit, und meynt damit, man könne wählen oder meiden, ſich entſchließen oder nicht entſchließen, könne abändern; es ſey hier kein mechaniſcher oder bürgerlicher Zwang.

3. Die Erfahrung lehrt auch, daß man einem Vorwürfe macht, wenn er unrecht gehandelt hat, daß man ihm begreiflich macht, er ſey ja nicht gezwungen geweſen, habe es ja unterlaßen können; daß man ihn fragt, warum er ſich nicht beßer geprüft, es nicht beßer überlegt habe, da er doch ſeine Vernunft gehabt habe?

Sind nun alſo nicht im populären Sinne des Worts freywillige Entſchließungen und Handlungen dieſe: wenn wir nach vorhergegangenen Vorſtellungen und Gründen uns entſchließen und handeln, ob wir gleich auch uns anders entſchließen und anders handeln konnten?

Dergleichen Entſchlüße und Handlungen ſieht man nun an als ſein eignes Werk oder, nach der Schulſprache, als Selbſtthätigkeit unſrer Seele, oder, wie es die Alten nannten, αὐτεξουσίαν, αὐτοπραγίαν. — αὐτεξουσία, es ſteht in meiner Macht, es zwingt mich niemand; αὐτοπραγία, ich handle ſelbſt ſo, αὐτὸς πράττω; ich habe meinen Grund.

Ganz in eben dem Sinne nimmt auch die Bibel den Begrif, wenn ſie auch nicht gerade das philoſophiſche Wort: libertas, gebraucht. Pſalm 32, 8. heißt es: ich will dich unterweiſen und dir den Weg zeigen, den du wandeln ſollſt, determinirt, ich will dir Vorſtellungen, Begriffe, Gründe vorlegen, denn wie kann uns Gott ſonſt unterweiſen und den Weg zeigen? Es folgt nun die Anweiſung, aber negativ: ſeyd nicht wie Roße und Mäuler, denen man Zaum und Gebiß muß ins Maul legen rc. d. h. ſeyd nicht in euren Entſchließungen und Handlungen den Thieren gleich, die man von außen zwingen muß. Daher wird verlangt ein Entſchließen, Wollen und Handeln nach Gründen und Vorſtellungen, nach vorhergegangener Anweiſung. Und handelt man nun darnach: ſo wird das von Gott angeſehen, als freywilliges Handeln, wo man nicht von außen dazu gezwungen wird. Offenbar ſind doch alſo hier die beyden Ideen: nicht Zwang, ſondern Wahl und Entſchluß nach Vorſtellungen und Gründen.

Eine andre Stelle, die hieher gehört, iſt 5 B. Moſ. 30, 19. Ich lege euch heute vor, Segen und Fluch, Tod und Leben, daß ihr das Leben wählet. Fluch und Segen vorlegen, Folgen der Handlungen vorlegen; aber was iſt das anders, als: Begriffe, Vorſtellungen, hauptſächlich Gründe, es wird gute oder ſchlimme Fol-

Bayerische Staatsbibliothek München

gen haben. Die Abſicht davon: damit man das Leben, das Beßere, das Beglückende wählen ſoll. Das heißt doch wohl: Gott führt durch Gründe und Vorſtellungen zu dem, was uns beglückt, und wenn der Menſch durch Gründe und Vorſtellungen ſich dahin leiten läßt, ſo ſieht er es an, als ſeinen freywilligen Entſchluß.

Außerdem wird nun noch den in dieſem Sinne freywilligen Handlungen des Menſchen, und namentlich den freywilligen guten Handlungen, die Sklaverey oder Knechtſchaft des Laſters entgegengeſetzt. Man iſt aber dann Sklav des Laſters, wenn die Gewohnheit zu fehlen zur Fertigkeit geworden iſt, die es uns äußerſt ſchwer macht, uns durch Gründe zum Gegentheil leiten zu laßen. Wenn z. B. jemand Sklav des Geizes wäre, ſo würde bey ihm eine durch Gewohnheit erlangte Fertigkeit ſeyn, nach dem Objekte deßelben zu trachten, wozu noch dies kommt, daß ihm durch die Gewohnheit und die erlangte Fertigkeit äußerſt ſchwer, ja faſt unmöglich geworden iſt, aus Gründen das Gegentheil zu thun. Man ſtelle einer ſolchen Seele alle mögliche Gründe vor, von der Vergänglichkeit der irrdiſchen Güter, von ihrer Entbehrlichkeit, von der Genügſamkeit, es bleibt immer ſurdis auribus narrare hanc fabulam, und immer regt ſich das wieder: es iſt doch gleichwohl gut es zu haben, und ich kann es jetzt haben. Wenn wir nun die Sklaverey des Laſters überdenken, ſo werden wir ſehen: was iſt freywillig gut handeln, ſich freywillig von Fehlern enthalten? Dort reichen keine Vorſtellungen und Gründe hin, daß jener Sklav das Gegentheil, das Gute thue; hier alſo werden Gründe und Vorſtellungen hinreichend ſeyn, daß man das Gute ausübe und von Fehlern ſich enthalte.

Hieraus wird ſich leicht beurtheilen laßen, was guter oder übler Gebrauch der Freyheit ſey. Gut wird der Gebrauch der Freyheit ſeyn, wenn wir richtigen Vorſtellungen und Gründen gemäß wählen, denn ſo wird ja unſer Entſchluß, von Wahrheit geleitet, auch auf das gehen, was recht und gut und zu billigen iſt.

Im Gegentheil wird übler Gebrauch oder **Misbrauch** der Freyheit ſeyn, wenn wir ohne Gründe und Vorſtellungen, ja auch wohl gegen Gründe und Vorſtellungen wählen, und nur dem ſinnlichen Eindruck der Dinge außer uns folgen; wobey es denn unausbleiblich iſt, oft Irrthümer zu ergreifen, und eben ſo oft auch Handlungen zu unternehmen, die nicht recht ſind.

Es fließen nun hieraus folgende praktiſche Bemerkungen:

1. **daß man ſeine Gründe und Vorſtellungen ſorgfältig ſammeln, ſie auch prüfen und berichtigen müße,** um ſich daran zu gewöhnen und nicht nach ſinnlichen Eindrücken und nicht geprüften Gründen aufs Gerathewohl zu handeln.

Je nachdem unſere Vorſtellungen beſchaffen ſind, werden auch unſre Handlungen beſchaffen ſeyn, daher es höchſt nöthig iſt, ſich um Gründe und Vorſtellungen, nach denen man handelt, zu bemühen, aber auch um richtige, folglich ſie zu prüfen, um nicht in Gefahr zu gerathen, irrig zu denken, und mithin auch unmoraliſch zu handeln. Man wird zugleich hierdurch etwas thun, das ganz dem Menſchen gemäß iſt und ihn auszeichnet, folglich edel für ihn iſt, denn eben darinn beſteht der Adel des Menſchen, in der Wahrheit, Richtigkeit und Brauchbarkeit ſeiner Vorſtellungen, verbunden mit der daraus entſpringenden Tugend.

2. Eine zweyte praktiſche Erinnerung iſt: **daß man ſich gewöhnen ſoll, dem erſten Eindrucke zu widerſtehen,** welchen die Gegenſtände der Sinnlichkeit auf uns machen, denn wir können ihm widerſtehen, es iſt ſogar die Möglichkeit da, das Gegentheil davon zu thun, wenn man nur Gründe zu Rathe nimmt, dieſe bedenkt, und nicht blos nach dem erſten beſten Eindrucke handelt. Die **Möglichkeit** hiervon beweiſen aber ſolche **Erfahrungen,** wie oben angeführt wurden, und alſo rechtfertigt ſich jene praktiſche Erinnerung, weil aus allgemein zugegebenen Erfahrungsſätzen geſchloßen

wird: ich kann ja auch nicht dem erſten Eindrucke folgen, kann auch Gründe und Vorſtellungen erwägen.

Eben dies macht auch, wie leicht zu erachten iſt, wieder das Edle an uns aus, und iſt Urſache, daß unſere Handlungen wirklich menſchliche Handlungen werden; Handlungen moraliſcher Geſchöpfe, die ſich von den Handlungen der Thiere unterſcheiden, welche nur, geführt durch Triebe und Eindrücke der Sinne auf ſie, wollen, nicht wollen, ſuchen, fliehen, ohne daß es ihnen möglich iſt, auch Gründe für das Gegentheil zu bedenken. Ja eben dieſe Angewöhnung, den erſten Eindrükken zu widerſtehen und nach Gründen handeln zu wollen, verhütet ungemein die angeführte Sklaverey des Laſters, wovon eben das Charakteriſtiſche war, daß es faſt unmöglich, oder beſtimmter zu reden, äußerſt ſchwer fällt, Gründen und Vorſtellungen Gehör zu geben, da die Macht der Eindrücke von außen auf uns, durch die Angewöhnung zu fehlen, ſo groß und faſt unwiderſtehlich, moraliſch unwiderſtehlich geworden iſt.

Man wird auch, wenn man im Ernſt an ſeine Beßerung und den Fortgang im Guten denkt,

3. zu bemerken haben, **wie ſich unſre Vorſtellungen und Gründe erzeugen und nach und nach abändern.** Das geſchieht durch den **Umgang**, durch die **Beyſpiele**, durch die **Lektüre**, durch die **Moden**, durch den ſogenannten **herrſchenden Ton**, und durch **Abwechſelung unſers Alters**. Wer weiß nicht, daß durch alles das unſre Vorſtellungen und Gründe, denen wir folgen, von Zeit zu Zeit ſich ändern, je zuweilen beßer und richtiger, je zuweilen aber auch ſchlimmer und irriger werden; und, je nachdem ſich unſre Gründe und Vorſtellungen ändern, ändert ſich doch auch unſere Art zu handeln. Wer ſonſt wohl erzogen, mit guten Beyſpielen umgeben, nach ſolchen Gründen und Vorſtellungen gut handelte, wird verführt, nimmt irrige Gründe und Vorſtellungen an, handelt ganz anders, und wird in der Folge der Zeit ſich ſelbſt ganz unähnlich.

So wichtig iſt das für die Praxis ſelbſt, und man ſieht wohl bey der vorausgeſetzten Möglichkeit nach moraliſchen Gründen und Vorſtellungen zu handeln, daß es bey Zurechnung und Entſchuldigungen einen großen Einfluß haben müße, ob, wie und wodurch wir unſre Gründe und Vorſtellungen umgeändert; ob wir dabey über uns gewacht haben, dem erſten Eindrucke der Dinge auf uns zu widerſtehen, oder nicht; und wie wir überhaupt daran gearbeitet haben, keinen Misbrauch von der Freyheit zu machen, ſondern überall zu dem guten Gebrauch der Freyheit zu gelangen.

Soviel von dem Worte im populären Sinn, d. h. ſo wie wir täglich uns ſelbſt und andre zu beurtheilen pflegen. Es wurde aber erinnert, daß uns auch außerdem noch manche ſubtile und tiefe Unterſuchung über die Frage übrig bleibt, die auch in den pſychologiſchen Vorleſungen, und in den Abhandlungen über die philoſophiſche Moral pflegt erörtert zu werden. Um ſie alſo nur mit einigen Worten zu berühren, dürfte vielleicht folgendes hieher gehören.

Jene tiefern Unterſuchungen über dieſen Gegenſtand betreffen beſonders die Frage: **wie ſind wir frey?** Hier wird man ſich erinnern, daß einige ſich den Menſchen vorſtellen, als in einem Stande der Indifferenz oder des aequilibrii, ſo daß er nun ohne Vorſtellungen und Gründe ſich bald dahin, bald dorthin neige. Oft genug aber hat man dagegen bemerkt, daß ja ſodann Wahl und Entſchluß kaum den Namen von Wahl und Enſchluß verdienen würde, und daß kaum hierbey die Zureichung würde ſtatt finden, die Handlung als unſer Werk würde angeſehen werden können.

Dann theilen ſich auch die Meynungen hierüber in die der Indeterminiſten und Determiniſten. Jene erkennen keine beſondere Beſtimmung der Freyheit, ſondern ſehen ſie als ein Vermögen für ſich an, da die Seele das oder jenes thun kann indeterminirt, nicht beſtimmt. Sie läugnen zwar nicht, daß nicht nach Gründen und Vorſtellungen gewählt, Entſchlüße gefaßt

werden, nur ſuchen ſie dem zu entgehen, daß nicht etwa die Gründe und Vorſtellungen eine Determination zu ſeyn ſcheinen möchten, weil auf dieſe Art die Handlungen nothwendig ſcheinen könnten, d. h. als wenn ſie ſo ſeyn müßten, weil ſie durch Gründe und Vorſtellungen beſtimmt wären.

Hingegen nennen andere dieſes, wenn Gründe und Vorſtellungen da ſind und den Entſchluß erzeugen, Determination, ſo daß Gründe und Vorſtellungen mich determiniren, dies und nicht jenes, lieber ſo oder anders zu wählen und dem gemäß zu handeln, wollen aber doch, daß dieſe Determination durch Gründe und Vorſtellungen ja noch nicht den Begriff von fatalis neceſſitas oder Unabänderlichkeit in ſich enthalte. Im Ernſte kann man ſich den Menſchen, wenn er frey, freywillig wählt, handelt, nicht anders denken, als daß er nach Gründen und Vorſtellungen wählt und handelt; und je nachdem dieſe gut oder übel, wahr oder irrig ſind, auch dies oder jenes wählt, ſo oder anders ſich entſchließt und handelt, ohne daß es deswegen eine fatalem neceſſitatem zuwege bringt.

Ob man übrigens dieſe oder jene Meynung, das Aequilibrium abgerechnet, ob man Indetermination oder Determination annähme, ſo würde doch wahrſcheinlich das Handeln immer ebendaſſelbe bleiben. Es zeigt ſich aber auch, daß dies nur für die iſt, die den Wißenſchaften obliegen, tiefer hineinzugehen, und ſich mit verſchiedenen Meynungen und Gründen pro und contra bekannt zu machen, daß aber im gemeinen Leben, im populären Vortrage dieſe tiefen Erörterungen über die Frage: wie ſind wir frey? nicht ſtatt haben, auch wohl von denen, die im Denken nicht geübt ſind, nicht würden gefaßt werden können. Das Mehrere hiervon findet man in Platners metaphyſiſchen Aphorismen, in §. 876, dann in ſeinen moraliſchen Aphorismen §. 812. Etwas davon iſt auch in Reinhards theologiſcher Moral Th. I. §. 70. angeführt. Man vergleiche auch hiermit die Cruſiuſſiſche philoſophiſche und theologiſche Moral

Th. I. p. 144. Das aber, was von den freywilligen Handlungen im populären Sinn iſt angeführt worden, kann man theils in den eben genannten Büchern nachleſen, theils auch in Millers Lehrbuch der chriſtlichen Moral, §. 29. und in ebendeßelben Einleitung in die chriſtliche Sittenlehre, p. 184.

Es folgen nunmehr in der Ordnung die Anmerkungen über das Gewißen, welches nebſt Verſtand, Vernunft und Freyheit zu unſrer moraliſchen Natur mit gehört. Und je wichtiger es iſt, gewißenhaft, nicht gewißenlos zu leben, je heiliger die Pflicht des chriſtlichen Lehrers iſt, ſeine Zuhörer überall zur ſtrengſten Gewißenhaftigkeit anzuführen, deſto mehr iſt es der Mühe werth ſich auch hier deutliche Begriffe zu machen, und zu ſehen, wie dieſes auf unausbleibliche praktiſche Folgen führt. Zwar werden ſich dreyerley Begriffe bey dem Worte, Gewißen, unterſcheiden laßen, inzwiſchen wird doch allemal der Hauptbegrif bleiben, daß das Gewißen unſer Urtheil über unſre moraliſchen Handlungen ſey. Aber eben dieſer Begrif variirt nun auf verſchiedne Art.

Wenn wir das Gewißen denken, ſo denken wir

1. die natürliche Gabe, Gutes und Böſes, Recht und Unrecht leicht zu unterſcheiden, ſobald man daran erinnert iſt, um das eine: das Gute, Rechte, zu billigen, und das andere: das Böſe, Unrechte, zu misbilligen, und dies iſt das Gewißen in abſtracto.

Die hier zuſammenkommenden Begriffe ſind: eine natürliche Gabe; ihre Aeußerung: Recht und Unrecht, Gutes und Böſes unterſcheiden; das Charakteriſtiſche dieſer Aeußerung des Unterſcheidens: bald unterſcheiden können, und zwar, ſobald man daran erinnert iſt. Bey dem Genere: es iſt eine natürliche Gabe, bedarf es keiner weitläuftigen Erörterung. Will man es lieber Fähigkeit oder Vermögen nennen, ſo wird es am Ende immer daßelbe ſeyn, genug, daß wir alle mit einander in dem Gedanken übereinkommen: Sie

nos inſtruxit Deus vt hoc poſſimus, ich habe etwas, daß ich kann, habe das Vermögen dazu.

Daß ferner die Aeußerung dieſer Gabe hier ſey, Gutes und Böſes, Recht und Unrecht zu unterſcheiden, das iſt allgemein zugegeben. Alles denkt doch bey dem Gewißen: Urtheil über moraliſche Handlungen, alſo über Gut und Böſe, Recht und Unrecht. Das Urtheil iſt Aeußerung der Fähigkeit, die man beſitzt, (exſerit ſe facultas, dum iudico de obiecto aliquo). — Das nun können wir unterſcheiden leicht, und ſobald wir nur daran erinnert ſind; hierzu ſetze man noch: nach und nach auch ohne daß wir erſt daran erinnert werden. Bald, leicht — welches ſind die Urſachen davon? Und welche Erfahrungen beſtätigen es?

a) Es giebt gewiße Empfindungen, die ſich uns aufdringen, z. E. daß uns etwas lieb und angenehm iſt, daß wir uns etwas wünſchen; ſolche Empfindungen dringen ſich uns auf durch die Gegenſtände, die um uns ſind und auf uns würken. Wie leicht iſt es hier zu bemerken: andern Menſchen iſt das nun alſo auch lieb, ſie wünſchen es auch. Und wie leicht iſt daraus der Schluß zu ziehen: thue denn alſo den Andern, was ihnen lieb iſt, was ſie wünſchen; thue ihnen nicht, was ihnen wehe thut, was ſie fliehen und ſie gern von ſich entfernen möchten.

b) Zu eben dieſer Leichtigkeit, Gutes und Böſes zu unterſcheiden, führen uns die Erfahrungen der Folgen oder des Nutzens und Schadens der Handlungen. Eine Art von Vorſtellungen, die man ja auch täglich in der Erziehung der Kinder gebraucht, daß man ihnen, wenn ſie ſich geſchadet haben, den Zuſammenhang der Folgen mit ihren Handlungen bemerken läßt. Er erfordert doch in der That keinen ſehr geübten Verſtand, um aus zwey, drey Erfahrungen ſich vorſtellig zu machen: ſiehe, das bringt jedesmaligen Schaden, jenes jedesmaligen Nutzen. Dadurch nun, durch die Folgen, wird es dem Menſchen leicht, zu bemerken, es iſt nicht jede Handlung der andern gleich, ſondern es

iſt ein Unterſchied zwiſchen den Handlungen, ja ſelbſt der Ungeübteſte und Einfältigſte wird, ohne daß man es durch große Demonſtrationen ihm fühlbar machen müßte, die Concluſion daraus ziehen: das iſt gut, jenes nicht, das iſt beßer als jenes, und ſich an das Beßere gewöhnen.

c) Es iſt auch bisweilen ein gewißes Gefühl der Billigkeit und Schicklichkeit da, das es leicht macht, den Unterſchied einzugeſtehen, und es iſt nicht ſchwer dieſes Gefühl von Billigkeit und Schicklichkeit rege zu machen. Z. E. man hat uns Gutes gethan, alſo iſt es billiger, ſchicklicher zu danken, als zu nehmen und kein Wort dabey zu ſagen, oder nun deſto undankbarer zu handeln, da man kurz vorher eine Wohlthat erhalten hatte. Ferner läßt ſich ja das Gefühl leicht erregen, Gleiche gleich zu behandeln, oder jemandem Vorſtellungen zu machen: es iſt ja ein Menſch, es thut ihm wehe; es ſchadet ihm ja; du ſiehſt ihn ja weinen; das wollteſt du nicht an dir; es iſt alſo billig, daß du ihm das auch nicht thuſt, ſondern gerade ſo gegen ihn handelſt, wie du willſt, daß man gegen dich handle.

Noch kam das mit vor: man kann leicht unterſcheiden, ſobald man daran erinnert iſt, wobey vorausgeſetzt wird, daß man unerinnert wohl nicht leicht dazu kommen kann, um von ſelbſt den Unterſchied zu machen. Es iſt wohl ſchwer ſich zu überzeugen, daß es im eigentlichſten und ſtrengſten Sinne des Wortes angeborne Ideen von Recht und Unrecht gebe, die wir ſchon mit uns brächten. Es wende uns alſo niemand ein die Worte: Gefühl und Empfindung, Fähigkeit, Leichtigkeit, das alles ſind noch nicht würkliche Ideen von bonum und malum und von diſcrimen boni et mali. Zum Ueberfluße erinnere man ſich nur an die Erfahrung. Wir müßen ja alle erinnert werden, und ließe man uns ohne alle Erinnerung hinlaufen, ſo wären wir wohl ziemlich auf dem Wege der moraliſchen Verwilderung, oder es würde zu ſpät ein ſenſus moralis in uns rege werden.

Zu dieſem Beweiſe aus der Erfahrung kommt noch die Stelle Röm. 7, 7. wo es heißt: ὀκ ἔγνων τὴν ἁμαρτίαν κ. τ. λ. ich kannte die Begierde nicht, d. h. ich wußte nicht die Sittlichkeit der Begierde, daß manchmal begehren, auf gewiße Art begehren, Unrecht und Sünde ſey — das wußte ich nicht, wenn das Geſetz nicht geſagt hätte: du ſollſt nicht begehren, d. h. wenn mich das Geſetz nicht daran erinnert, nicht zu der Idee geführt hätte: appetere quaedam et appetere quodam modo, non eſt recte appetere, ſed illicite appetere. Ja er ſagt, daß er χωρὶς νόμȣ geweſen ſey, ohne Geſetz, welches, wie es ſcheint, auf die erſten Jahre des Lebens geht, wo man ohne Notiz des Geſetzes, ohne deutliche Begriffe und Vorſtellungen, eine Zeitlang lebt, bis der Verſtand ſich allmählig entwickelt, und man von Tag zu Tag mehr zum moraliſchen Gefühl geführt werden kann.

Der jetzt angegebne Begrif von dem Worte Gewiſſen, iſt nun das, was wir auch das moraliſche Gefühl nennen, oder den ſenſum recti et praui, den inſitum ſ. r. e. p. — Inſitum, vermuthlich, weil jeder Menſch die Gabe, Fähigkeit hat, ſehr bald und leicht Recht und Unrecht zu unterſcheiden, zu billigen, zu misbilligen. Und eben der bisher angegebene Begrif liegt auch in der Stelle Röm. 2, 11. wo es heißt: νόμος γραπτὸς ἐν τῇ καρδίᾳ. Ins Herz geſchrieben iſt nach der Analogie aller Sprachen mit einem andern tropiſchen Ausdruck: ins Herz geprägt. Und ohne tropiſchen Ausdruck zeigen die Worte an: wir wißen es recht gut, brauchen dazu gar keiner langen tiefen Unterſuchung, gar keines langen weitläuftigen Unterrichts; wir dürfen nur unſer Herz fragen, ſo ſprechen wir bald: ja, ich ſehe es nicht gern, wenn man mir Unrecht thut; der andre wird es auch wohl nicht gern ſehen, ich ſoll ihm alſo nicht Unrecht thun.

Das Gewißen iſt nunmehr

2. zu betrachten: als eine Fähigkeit, jenes allgemeine Urtheil über Recht und Unrecht, welches uns leicht fällt, auch auf unſre jedesmali-

gen einzelnen Handlungen anwenden, über dieſe alſo unſer eignes Urtheil leicht und ſchnell fällen zu können, und das iſt Gewißen in concreto.

Wir können es auf unſre jedesmaligen einzelnen Handlungen anwenden, folglich denken wir: was wir im Allgemeinen unterſcheiden und fühlen, daß es Recht oder Unrecht ſey, das iſt es auch in Anſehung unſrer, und iſt es auch in dem gegenwärtigen Falle, bey dieſer jetzigen einzelnen Handlung, die wir unternehmen. Dieſes iſt das Urtheil vor der Handlung, welches wir fällen können, ohne daß wir erſt eines Gehülfen, einer Erinnerung bedürften; und das iſt es, was die Scholaſtiker das vorhergehende Gewißen (conſcientiam antecedentem) genannt haben, darum, weil wir die Gabe haben, vor unſern Handlungen den Unterſchied zwiſchen Recht und Unrecht auf ſie anzuwenden, uns zu ſagen: hier verfahren wir recht oder unrecht; wo denn nun die ſogenannten Erinnerungen und Warnungen des Gewißens ſtatt haben, die wir in den eignen Erfahrungen leicht bemerken können. Und geſetzt, daß jemand ſein Gewißen betäubt oder einſchläfert, ſo hört er allmählig auf von ſeinen Handlungen ſelbſt über ſie zu urtheilen; und wenn man auch über andre zwar ſchnell und leicht urtheilt, doch das nicht über ſich ſelbſt thut, ſo ſchläft das Gewißen — ohne Bild: es iſt aus der Gewohnheit gekommen, über unſre jedesmaligen Handlungen ſelbſt ein Urtheil zu fällen.

Sein Gewißen wachſam zu erhalten ſuchen, wird alſo heißen: ſich dabey zu erhalten ſuchen, daß man doch ja nicht verſäumt, allemal, ehe man handelt, auch zu urtheilen, und das Gefühl von Recht und Unrecht, das man hat, auch auf ſich anzuwenden. Man wird ſich hier leicht an die Eintheilung in das ſchlafende und wachende Gewiſſen erinnern, welche bereits hinlänglich erläutert iſt.

Mit dieſer Anwendung des allgemeinen Urtheils auf unſere einzelnen Handlungen, — und das iſt

3. der dritte, in dem Worte: Gewißen liegende Begrif iſt — Gefallen und Misfallen verbunden, und

nach der Handlung beſonders, Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit, Freude oder Traurigkeit. Wem kann es wohl fremd ſeyn, daß man die frohen oder misvergnügten Empfindungen über ſeine Handlungen ſein Gewißen zu nennen pflegt, das uns beruhigt oder beunruhigt? welches insgemein das gute oder böſe Gewißen heißt; und dies iſt uns ſo natürlich, daß wir ihm nicht widerſtehen können.

Jene doppelte Bedeutung des vorhergehenden Gewißens nebſt dieſen Empfindungen der Freude und Traurigkeit über die Handlung ſind es, die in eben der Stelle Röm. 2, 15. ſo beſchrieben werden, daß ſich unſre Gedanken untereinander anklagen oder entſchuldigen. Anklagen, ſie ſagen uns, das dürfen wir nicht thun, und iſt es ja geſchehen, ſo iſt der Vorwurf und die Unruhe da; entſchuldigen, ſie ſagen uns, das kann ich ohne zu ſündigen thun, das iſt recht, und iſt es gethan, ſo iſt nun die innere Freude, innere Billigung damit verbunden. Und eben dieſe nachfolgenden Empfindungen nennt man conſequentem conſcientiam.

Es liegen alſo in dem Worte, Gewißen, dreyerley Begriffe: das allgemeine, allen zu Theil gewordene moraliſche Gefühl; dann die Anwendung deſſelben auf jedesmalige Handlungen; endlich, die darauf folgende billigende oder misbilligende Empfindung.

Iſt nun dies der Begrif von dem Gewißen, iſt uns die Gabe, daß wir alle das können, von Gott zu Theil geworden, ſo folgt daraus, daß uns unſer Gewißen verbindet, oder, welches in dem Begrif der Verpflichtung liegt, daß es uns mit moraliſchen Gründen ſagt, ſo und nicht anders haben wir zu handeln; mit moraliſchen Gründen, von unſerm Gefühl, von der Erfahrung, den Folgen, von Freude und Traurigkeit, Billigung und Misbilligung hergenommen. Die Urſachen, warum uns das Gewißen verbindet, ſind folgende:

1. kann uns dieſe Gabe von Gott nicht ohne Abſicht gegeben worden ſeyn, welches ja wohl kei=

nes Beweiſes bedarf, vielmehr mußte er dadurch ſuchen wollen, daß wir deſto mehr und deſto ſtärker zu dieſer oder jener Handlung angetrieben würden, daß wir deſto leichter und ſchneller über unſre Handlungen urtheilen, und dieſes Urtheil, ſelbſt wenn wir uns Mühe gäben, doch nicht unterdrücken könnten. Das Gewißen wird alſo Verpflichtungsgrund, zurückgedacht auf Gott, der es uns gab. Unſer Gewißen verbindet

2. auch darum, **weil das Urtheil deßelben ſehr leicht übereinſtimmt** mit denjenigen Kenntnißen, die wir durch Nachdenken, Erfahrung und Belehrung der heiligen Schrift haben, ſo daß wenn alle Erkenntnißgründe ſagen, es ſey etwas recht, das Gewißen ſo fort ja ſagen muß, und nicht widerſprechen kann. Es ſey z. B. die Rede davon, daß man ſein gegebenes Wort halten, oder die Pflichten ſeines Standes und Berufes erfüllen müße. Das iſt eine anderwärts gegebene Vorſchrift, die in der Redlichkeit und Treue, als in meinen Pflichten enthalten iſt, indem ich Redlichkeit und Treue verletzen würde, falls ich das gegebene Wort nicht hielte, die Pflichten meines Amtes und Standes nicht ausübte. Für dieſe uns auferlegte Pflicht giebt es ja ſo viel Gründe und Beweiſe, hergenommen von dem allgemeinen Beſten, von unſerm eigenen Beſten, das durch Halten des gegebenen Worts und treue Erfüllung unſrer Pflichten erreicht wird; und wenn auch kein Gewißen in uns ſpräche, ſo wäre doch die Vorſchrift da, und für dieſe Vorſchrift, ihre Richtigkeit und Brauchbarkeit Gründe und Beweiſe. Mir ſagt aber eben das auch mein Gewißen, und dringt mich durch ſein Urtheil auch dazu, es ſtimmt alſo das Urtheil meines Gewißens überein mit anderweitigen Vorſchriften, und mit Gründen und Beweiſen für dieſe Vorſchrift. So wahr es nun iſt, daß auf Gründen und Beweiſen beruhende Vorſchriften mich verpflichten, eben ſo wahr iſt es, daß mich das Gewißen verbindet, deßen Ausſpruch mir etwas ſagt, das mir ſonſt auch vorgeſchrieben iſt, wofür ich ſonſt ſchon Gründe habe; und meine Verbindlichkeit es zu thun, wächſt, weil ich nicht

widerſprechen, vermöge meines eignen innern Urtheils nicht widerſprechen kann der Vorſchrift: Halte das gegebene Wort, thue die Pflicht deines Standes!

Es iſt unläugbar Leichtſinn und Muthwille vor ſich Vorſchriften, Gründe und Beweiſe zu ſehen, in ſich fühlen, du kannſt nicht widerſprechen, mußt ſo urtheilen, und doch wegen irgend einer Urſache, wegen des Eindrucks gewißer Dinge auf mich, und wegen irriger Erwartungen nicht redlich und treu in ſeinen Pflichten ſeyn. Das Gewißen verbindet aber auch

3. weil es mit Billigung oder Misbilligung, mit Wohlgefallen oder Misfallen, mit Freude oder Traurigkeit verbunden iſt, und auf dieſe Art ein Glückſeligkeitsmittel wird. Was aber ſeinem Weſen nach Mittel zur Glückſeligkeit iſt, das bin ich verbunden als ein ſolches anzunehmen und zu gebrauchen. Und wem darf man wohl überhaupt beweiſen, daß man ſich ſchuldig ſey, der Unruhe zu entgehen, wo man kann, und ſich Freude zu machen, wo man kann.

So wahr es nun aber auch aus dieſen Urſachen iſt, daß das Gewißen für uns Erkenntniß- und Verpflichtungsgrund ſey, eben ſo gewiß iſt es auch, daß unſer Gewißen nicht der einzige Erkenntniß- und Verpflichtungsgrund für uns ſey, aus den ganz natürlichen Urſachen, weil unſer Gewißen ſich irren kann, und auch wohl zuweilen ſich irrt. Wo aber Irrthum möglich iſt, und auch wirklich eintritt, da kann das, wobey ich irre und irren kann, nicht die alleinige Regel meiner Handlungen, nicht der alleinige Erkenntniß- und Verpflichtungsgrund für mich werden. Man nennt daher auch das Gewißen erroneam conſcientiam. Die Erfahrung liegt am Tage, und die Urſachen, warum das Gewißen jezuweilen irrt und irren kann, liegen theils in unſerm Verſtande, theils in unſerm Willen, theils auch in unſern körperlichen und äußerlichen Umſtänden.

1. in unſerm Verſtande, indem man

a) für Pflicht erkennt, was es doch nicht iſt, und

b) nicht für Pflicht erkennt, was es doch würklich iſt.

In beiden Fällen werden in unſerm Verſtande irrige Vorſtellungen über moraliſche Dinge ſeyn. Erſtlich ſieht mancher für Pflicht an, was es nicht iſt, und dünkt ſich nun in ſeinem Gewißen gedrungen, es zu thun, glaubt ſeine Pflichten zu beobachten, und ſie iſt es nicht, er irrt ſich.

Um nur bey ſolchen Verirrungen des Verſtandes ſtehen zu bleiben, die aus übelverſtandnen Stellen der heiligen Schrift entſtanden ſind, ſo wird man ſich erinnern, daß manche ihres Gewißens wegen glaubten, ſie dürften keinen Eyd ablegen, dürften kein obrigkeitliches Amt annehmen, dürften nach 1. Cor. 6. keine Prozeße führen, oder welches einerley iſt, ihr Recht nicht durch die Obrigkeit ſuchen; daß ſie glaubten, ſie müßten in Abſicht auf Verehlichung ſich wegen der ſogenannten verbotnen oder erlaubten Grade pünktlich nach den moſaiſchen Geſetzen richten; daß ſie glaubten, die Anforderungen der Bibel, gegen ſich zu kämpfen, ſeine Glieder zu tödten, ſeine Begierden zu kreuzigen, erforderten Martern, die man dem Körper anthäte, oder völlige Entfernung von der Welt, oder ein phyſiſches Stumpf- und Untauglichmachen ſeiner Sinne. Und wer iſt eifriger und feuriger für ſeine Meynung als der, der ſich ſo in dieſem Punkte irrt; denn er ſieht alles andere neben ſich als Sünde und Greuel an, weil er in dem Wahne ſteht, es ſey Pflicht, Martern und Plagen zu dulden, u. ſ. f. er thue es um des Gewißens willen.

Oder man hält das nicht für Pflicht, was es doch wirklich iſt. Hieher gehört das Kapitel von Ehrlichkeit und Betrug im gemeinen Leben. Mancher iſt aus den wichtigſten Gründen feſt überzeugt, das könne er mitnehmen, ohne ſein Gewißen zu verletzen. Der Sklav in den Morgenländern iſt in ſeinem Gewißen überzeugt, daß er ſeinen Herrn beſtehlen könne, weil er ihm

ſeine bürgerliche Freyheit genommen hat. Das iſt auch der Fall, wenn Aemter übernommen, Verträge eingegangen, wenn Menſchen über gewiße Beſchäftigungen geſetzt werden, und ſie ihre Vocation, Inſtruktion, nach welcher ſie hierbey zu verfahren haben, erhalten. Da wollen nun manche lediglich nach dem Buchſtaben der Inſtruktion verfahren, und was da nicht beniemt und ausdrücklich beſtimmt iſt, ſehen ſie nicht an, als ihre Pflicht, und ſtünde in der Inſtruktion: in der Woche ſolle jemand das und das thun, ſo ſagt er: in der andern aber nicht, und wenn Billigkeit, Menſchenliebe, Erbarmen laut ſchriee: Thue es doch auch heute! ſo ſagt er: Nein, es ſteht nicht in meiner Inſtruktion, es iſt nicht ſo charakteriſtiſch beſtimmt, es iſt nicht Pflicht. Sind das nicht ſchrecklich irrige Vorſtellungen? Dennoch ſchläfert man ſich damit ein, man habe ja dem Buchſtaben der gegebnen Anweiſung Genüge gethan, es ſey ja nicht wider die Pflicht, und doch wurden dabey Mitleid, Billigkeit, Menſchenliebe ſchändlich verabſäumt.

Eben ſo denkt man oft, das, was überhaupt erlaubt iſt, ſey nun nie pflichtwidrig. Es iſt wahr, daß es überhaupt erlaubt iſt zu ſpielen, zu tanzen, und ähnliche Arten von Vergnügungen zu ſuchen. Nun mag man aber Geld dazu haben, oder nicht, mag Zeit haben oder nicht, der Tag mag dazu ſchicklich ſeyn, oder nicht, ſo heißt es: es iſt ja nicht verboten, es iſt ja erlaubt. Alles irrige Vorſtellungen, die dann nothwendig irrige Handlungen hervorbringen müßen.

2. Jedoch auch in Anſehung des Willens kann das Gewißen irren, d. h. auch im Willen ſind Veranlaſſungen zu irrigen Urtheilen. Hier ſind es namentlich die Leidenſchaften, die uns das richtige, wahre Urtheil zu ſehen hindern. Menſchenfurcht, Menſchengefälligkeit — was thut man nicht um deßentwillen! Ich weiß wohl, ich ſollte das thun, ſollte jenes laßen, aber ich möchte nicht beleidigen, möchte gern gefallen. Da iſt ſchon Einfluß des Willens, Neigung, Abneigung; dieſe wird ſtärker als die Ueberzeugung, und man ſchmeichelt ſich damit,

daß: man werde ſich ſchaden, nicht gefallen, doch auch in Betrachtung müße gezogen werden. Das iſt auch der Fall bey der übertriebenen Liebe der Eltern gegen ihre Kinder, welche immer etwas Leidenſchaftliches enthält. O was halten ſie da nicht für Pflicht, was es doch nicht iſt, als die Verzärtelung, die falſche Nachſicht, und ſehen wieder nicht für Pflicht an, was es doch iſt, die nöthige Strenge und Angewöhnung zur Ordnung. Liebe iſt Thätigkeit des Willens, dieſer Einfluß des Willens verrückt alſo das richtige Urtheil. Man verfolge dieſe Betrachtungen weiter, indem man denkt, was man oft aus Ehrbegierde, was man aus ängſtlicher Sorge für ſich glaubt thun zu müßen, unterlaßen zu müßen; wie man ſich durch beydes, die Ehrbegierde oder ängſtliche Sorge das Leben verkürzt, ſich quält und plagt mit dem Gedanken: es iſt ja Pflicht für meine Ehre, für meine Erhaltung zu ſorgen. Allein, die allzuſtarke Begierde nach Ehre, die allzueifrige Sorge für die Erhaltung wurden Affekten, und machten die Verirrung in dem Urtheil des Verſtandes ſo nothwendig, als dieſes die falſchen Handlungen.

3. Irrt ſich das Gewißen auch in Anſehung des Körpers und der äußerlichen Umſtände. In Anſehung des Körpers; wie bey jenen Unglücklichen, die an der Melancholie oder nur Hypochondrie im ſtarken Grade kränkeln. Welche Vorſtellungen bey ſolchen Menſchen über das, was ſie thun oder nicht thun müſſen! Welche traurige Pflichtverſäumniß bey einem Hypochondriſchen, aus Furcht ſich zu ſchaden, aus dem Wahn, alles um ihn her wären ſeine Feinde. Noch deutlicher iſt das bey Tiefſinnigen und Melancholiſchen. Und nun der Einfluß unſrer äußern Umſtände. Was thut nicht alles der Menſch im Taumel des Glücks, wie ſehr läßt er ſich nicht dadurch verblenden, gleich als könnte er nun nicht fallen! Wie tief ſchlägt im Gegentheil großes Elend nieder! Wie wird da gehandelt, wie ändert man da ſeine Geſinnungen, was nimmt man für wunderliche Meynungen an, zu denen man ehemals,

minder glücklich, nicht fähig war, oder die man ehemals, minder elend, nimmermehr als ſeine Meynungen würde angenommen und erkannt haben.

Wenn aber das nun Veranlaßung zu mannichfaltigen Verirrungen unſers Gewißens, wenn es in der Erfahrung unläugbar gegründet iſt, daß aus dieſer Veranlaßung genug geſchieht, als müße es geſchehen, was doch unterlaßen werden konnte, und vieles nicht geſchieht, was doch geſchehen ſollte, weil alles ſpricht, es iſt Gewißensſache, ich muß das thun, kann jenes nicht thun: ſollte dann nicht die vorhin aufgeführte Wahrheit beſtehen, daß das **Gewißen nicht der einzige Erkenntniß- und Verpflichtungsgrund** für uns ſey? Daraus folgt aber auch, daß wir Gott nicht dankbar genug ſeyn können, der uns nebſt dem Gewißen noch ſo weislich andere Erkenntnißgründe gab, anderwärts unſere Verpflichtung uns darſtellte, bald durch ſeine Belehrungen in der Schrift, die, wenn wir ihr folgen, keine Möglichkeit zu irren übrig läßt; bald in allem dem, was vernünftiges Nachdenken über moraliſche Dinge finden und beweiſen kann aus den Betrachtungen Gottes und ſeinen Eigenſchaften, aus dem Zuſammenhange der Dinge, aus den Folgen unſrer Handlungen, und dem Unterſchiede zwiſchen Gutem und Böſem, der eben aus dem allen hervorleuchtet. Aber, je größer dieſe Güte iſt, deſto ernſtlicher iſt ſie zu gebrauchen, und nicht zu ſagen: man frage nur ſein Gewißen, als wenn damit alles abgethan wäre; Gott iſt auch zu hören, wenn er anderwärts redet.

Endlich zeigt ſich auch, daß **wohl kein Menſch über das Gewißen des andern, ja man möchte beynahe ſagen, über ſein eignes untrüglich urtheilen könne**, nemlich, worinne der Irrthum liege, ob und woher er ſich geirrt habe, ob ſeine Krankheit, ſeine äußerlichen Umſtände, ſeine Affekten es verurſachen, und woher nun dieſes alles ſey, wo der Urſprung von den Irrthümern, den Affekten, der Krankheit liegt, wie viel der Menſch dazu beygetragen habe, wie viel er hätte hindern können? Wer kann das beurtheilen, als der all-

wiſſende Herzenskündiger? Mithin iſt es heilige Pflicht über andere, die ſich in ihrem Gewiſſen irren, billig zu urtheilen, und keinen zu verdammen, wenn wir es auch anders und würklich beſſer einſehen, als er.

Da es nun aber möglich iſt, daß das Gewiſſen ſich irrt, ſo entſteht ganz natürlich die Frage: **Wie hat man ſich in Anſehung des Handelns zu verhalten?**

Erſtlich iſt die Sache nicht ſo gefährlich, daß man alle Augenblicke in der Möglichkeit des Irrthums ſchwebt. Die vorhin angegebenen Veranlaſſungen zu Verirrungen des Gewiſſens ſind ja nicht täglich und ſtündlich da; und dies iſt zuvörderſt eine Antwort κατ' ἄνθρωπον. Gleichwohl läßt ſich auch etwas näher ſagen, wie man zu handeln habe, wo das Gewiſſen irrend ſeyn möchte, um wenigſtens nicht aus Irrthum zu fehlen, oder doch ſo viel als möglich zu verhüten, daß man nicht fehle.

Zuvörderſt muß man auf das ſehen, **worinne man ſich irrt**, ob es namentlich eine böſe Sache ſey, wo ja doch der Irrthum würde können gehoben werden, ehe man fragt, wie man dabey zu handeln habe. Es wurden unter den Veranlaſſungen, warum ſich das Gewiſſen irrt, in Anſehung des Willens auch die Leidenſchaften angeführt, wie die allzugroße Liebe für die Kinder, die ſtarke Ehrbegierde und ängſtliche Sorge für ſein Fortkommen; warum wollte man hier nicht lieber die Sache ſelbſt in Erwägung ziehen, ehe man fragt, wie man zu handeln habe. So haben doch würklich manche aus Gewiſſen geglaubt, das, was unläugbar böſe iſt, thun zu müſſen. Iſt das nicht geſchehen, wenn um der Religion willen, manchmal auch nur wegen der Meynung gewiſſer Religionspartheyen Leute ſind unterdrückt, ins Gefängniß gelegt, und ſonſt verfolgt worden, wo immer zum Deckmantel gebraucht wurde, es ſey Gewiſſensſache, es geſchehe zur Ehre der Religion. Hier war ja erſt zu fragen, was denn eigentlich gehandelt werde? Jemanden zu verfolgen, zum Scheiterhaufen zu verurtheilen, anderweitig zu bedrücken wegen einer Meynung, einer

Vorſtellungsart, das kann doch nie recht werden. Man frage alſo doch erſt, was es denn ſey, das man unter der Vorſpiegelung: des Gewißens wegen, thun will. Sobald ſich nun zeigt, daß es etwas Böſes ſey, und hier geradezu mit der Liebe und dem Endzweck der Religion ſtreitet, ſo wird die Frage ſelbſt wegfallen, ob man handeln ſolle.

Nimmt man nun ſolche Fälle weg, ſo bleibt etwa die Frage übrig, wie man in Dingen zu handeln habe, die nicht offenbar und unläugbar böſe ſind, im Fall, daß man da in ſeinem Gewißen irrt. Z. B. wie man ſich in Anſehung eines Vergnügens zu verhalten habe, ob es uns erlaubt ſey, oder nicht, oder in Anſehung eines übernommenen Gelübdes; wie denn manche Leute wunderliche Gelübde thun, die ſie hernach kaum halten können, als: ſich von gewißen Dingen zu enthalten; an gewißen Tagen das und das zu thun, das oder jenes zu geben. Das ſind Dinge, die nun eben nicht offenbar und erweislich böſe ſind, wo aber doch mancher Irrthum mit unterlaufen mag. Indeßen, man denkt einmal, es müße ſo ſeyn; das Vergnügen dürfe man nicht genieſſen, an dem Tage müße man das thun, weil man Gelübden gethan hat; es können Gewißensſcrupel daraus entſtehen, folglich thue man nicht, was man für pflichtwidrig, oder für unerlaubt hält, wenn man ſich auch hierinn irrte; man laße das, was man gelobt hatte, zu laßen, thue das an dem Tage, was man an demſelben zu thun gelobt hatte, man meide das Vergnügen, wovon man denkt, es iſt dir nicht erlaubt, du darfſt es nicht genießen; ſonſt könnte der Fall eintreten, daß man mit Wißen und Willen etwas Böſes, Pflichtwidriges thäte, das man ſelbſt wenigſtens dafür hält. Denn wenn ich jezt denke: das Vergnügen zu genießen, iſt mir nicht verſtattet, und genieße es doch, ſo muß ich mir den Vorwurf machen, ich habe alſo mit Wißen und Willen wider die Pflicht gehandelt; ich bin mir aber ſchuldig, mir dieſen Vorwurf zu erſparen.

Oder hält man etwas von der Art ſogar für **Pflicht**, ſogar für etwas von Gott uns auferlegtes, ſo handle man darnach, thue das, was man für **Pflicht**, für eine Vorſchrift, für ein Geſetz Gottes hält. In dem Falle alſo, daß jemand glaubte, er ſey einmal für allemal an ein moſaiſch Ehegebot und Verbot gebunden, ſo handle er darnach, heyrathe die Perſon nicht, die mit ihm verwandt iſt, denn er ſieht es noch für ein Geſetz Gottes für ſich an, hält es für ſeine Pflicht, buchſtäblich darnach zu verfahren. Mancher hält es für Pflicht, einen andern zurecht zu bringen, der ſich in Irrthümern des Verſtandes und Fehlern des Herzens befindet, er glaubt, man dürfe hierzu nicht ſchweigen. Hierinn iſt auch viel wahres, aber es treten dennoch mancherley Umſtände ein, weshalb nicht jeder befugt iſt, jeden andern in jedem Falle zurecht zu weiſen. Hier wird vielleicht wider die Klugheit gehandelt, die Sache ſchlimmer gemacht, und die Abſicht nicht erreicht, die man erreichen wollte. Indeßen iſt doch hier nichts offenbar Böſes. Hält es aber jemand für ſeine Pflicht, den andern in dieſem Falle zurechtzuweiſen, ängſtiget er ſich, wenn er es nicht thut, ſo handle er nach ſeinem Gewiſſen, lerne aber auch hernach die unangenehmen Folgen ertragen. Denn geſetzt, er handelte nicht immer ſo, ſo würde man bald ſagen: du haſt hier anders gehandelt, als das Geſetz lautet, als es, wie du denkſt, in der dir von Gott auferlegten Pflicht gegründet iſt, du haſt alſo geſündigt. Da hat er ſich nun in Unruhe geſtürzt, und jeder iſt ſich ſchuldig, ſich vor ſolchen Unruhen zu verwahren.

So etwa ließe ſich im Allgemeinen reden, wenn man im gemeinen Leben ſagt: **man handle nicht gegen das irrende Gewißen** (nihil contra erroneam conſcientiam agendum), welche Regel man doch nicht ſo geradezu, ohne die vorhergehenden Beſtimmungen, mit ins Leben geben möchte. Die Summe von allem läuft darauf hinaus; **Siehe zu, daß du nicht mit Wißen und Willen fehleſt, und dir Unruhe, Vorwürfe, Angſt des Gewißens zuziehſt.**

Ganz genau damit verknüpft iſt die Frage, wie man bey einem zweifelhaften Gewißen handeln könne und ſolle. Ein zweifelhaftes Gewißen iſt dasjenige, wo man an der Rechtmäßigkeit und Befugniß ſo zu handeln, zweifelt. Man zweifelt, das heißt mit andern Worten: man hat keinen Grund der Entſcheidung. Dergleichen Fälle ſind durch das ganze Leben eben nicht ſelten. Z. E. wenn man eine Lebensart wählen, wenn man eine bisher geführte Lebensart aufgeben, und eine andre wählen, wenn man in ſeinem Leben gewiße Veränderungen vornehmen und Beſchäftigungen unternehmen ſoll; wo man ſich manchmal nicht klug genug iſt, und zweifelhaft bleibt, was wird hier recht oder unrecht, beßer oder nachtheiliger ſeyn? Treten nun ſolche Fälle ein, ſo iſt hier die Ermahnung Pauli, Röm. 14, 23. anwendbar, daß man das nicht thun ſoll, von deßen Rechtmäßigkeit man nicht feſt überzeugt iſt, an deßen Rechtmäßigkeit man noch zweifelt. Er drückt es mit den Worten aus: was nicht aus dem Glauben, nicht aus und mit Ueberzeugung geſchieht, das iſt Sünde; man handelt nicht recht, wenn man es thut.

Daß nun aber der Ausſpruch beym zweifelnden Gewißen dahinaus fallen müße, dafür ließen ſich folgende Urſachen angeben:

1. Geſetzt, ich bin noch zweifelhaft, ob etwas recht oder nicht recht, mir erlaubt oder nicht erlaubt ſey, und ich thue es doch, ſo iſt es möglich, daß ich ſündige und fehle. Und das muß jeder ernſthafte Menſch, dem ſeine Religion wichtig iſt, zu vermeiden ſuchen.

2. Thut man das, wobey man noch zweifelt, ſo ſind immer die Gründe, warum man es thut, nicht die beſten, löblichſten. Es miſcht ſich immer ein Wunſch, eine Begierde, eine Leidenſchaft mit ein, ſo daß man etwas, wovon man noch nicht recht gewiß iſt, ob man es thun dürfe, dennoch thut, hingerißen von einer Leidenſchaft. Aber, aus Leidenſchaft handeln, iſt doch nicht, aus den beſten Gründen handeln, und

die Leidenſchaft beruhigt mich hernach nicht, wenn ich wieder zum beſonnenen Nachdenken komme, und nun wieder den alten Zweifel vor mir ſehe.

Eben das würde der Fall ſeyn, wenn man durch Beyſpiele oder durch Leichtſinn ſich hinreißen ließe, ohnerachtet man noch zweifelhaft war. Blos darum ſo handeln, weil ein andrer ſo handelt, iſt noch kein ſtatthafter Grund zu handeln. Mithin bleibt die Regel dieſe: thue das nicht, woran du noch zweifelſt, ob es rechtmäßig ſey, und der Beweis: Wenn du es thuſt, ſcheinſt du nicht nach den beſten Gründen zu handeln, es könnte dich wohl Leidenſchaft, Leichtſinn, Beyſpiel, blos hingerißen haben.

3. Handelt man, ſo lange man noch zweifelhaft iſt, thut man das, über deßen Rechtmäßigkeit man noch nicht entſchieden hat, ſo iſt der erſte Schritt geſchehen, und wird in kurzem wieder geſchehen und dann noch einmal wiederhohlt werden, ſo daß man endlich auch in vielen andern Fällen leichtſinnig wird. Iſt nur einmal die Vorſtellung: ich habe nicht recht, es könnte doch wohl nicht recht ſeyn, überwunden und weggeſchafft, dann geht es immer weiter, und am Ende wird ein leichtſinniger Menſch daraus, dem wohl manchmal beyfällt: iſt es recht oder unrecht? aber er hat es gewagt, drey = viermal zu thun; nun ſchläft der ſenſus recti et praui allmählig ein, und die Delicateße des Gewißens wird nach und nach abgeſtumpft. Die Regel wird daher dieſe ſeyn: Man thue auch nicht einmal, wodurch es uns leicht wird künftig böſe zu handeln, denn nach und nach fallen wir zurück.

4. Endlich kann es auch, wenn man den Menſchen philoſophiſch ſich vorſtellt, doch nicht mit ſeiner Würde beſtehen, mit ſeiner Ueberzeugung noch nicht zu Stande gekommen zu ſeyn, und dennoch zu handeln, zumal moraliſch zu handeln, wo Böſes und Laſter, Gutes und Tugend in Betrachtung kommen. Man hält es ja der Würde eines Menſchen nicht gemäß, wenn er in Dingen des gemeinen Lebens, in Unternehmungen, wo

es blos auf Gewinnſt, oder einen ähnlichen Vortheil ankommt, nicht unterſucht, ob das, was er thut, auch zu thun ſey; man ſagt: es iſt doch unſchicklich, ungeziemend, man hat hier ſeine Vernunft nicht zu Rathe gezogen; wer wird denn, wenn man die Sache nicht überlegt hat, auf gut Glück, auf Gerathewohl handeln. Wenn in dergleichen Dingen, auf gut Glück handeln nicht edel iſt, um wie vielmehr muß es unedel, dem Menſchen unwürdig ſeyn, in moraliſchen Dingen auf Gerathewohl, auf gut Glück handeln (temere ruere.)

Man wird ziemlich alle dieſe Gründe im 14ten Kap. des Briefs an die Römer finden. Freylich ſind dort alle Exempel nach den damaligen Umſtänden eingerichtet, wenn jemand de promiſcuo cibi et potus vſu zweifelt, wie er es da genießen ſoll, ſo lange er noch zweifelt. Man kann aber andere Fälle unterlegen, und die dort vorkommenden Regeln appliciren; vieles reduzirt ſich auf das Wenige, das hier iſt vorgetragen worden.

Wir werden uns nun auch ſagen können, was Gewißenhaftigkeit ſey, und wer denn wohl gewißenhaft heißen wird? — Es iſt eine Sache von ſo theurem Werth durch das ganze Leben. Mit wem geht man lieber um als mit gewißenhaften Menſchen? Wen fragt man lieber um Rath? wem vertraut man ſich lieber an, als gewißenhaften Menſchen? — Der Begrif des Gewißenhaften wird leicht aus dem bisher Geſagten fließen. Gewißenhaft iſt daher derjenige, der den ſenſum recti et praui, oder das moraliſche Gefühl, das in ihm iſt, treulich bey ſich bewahrt. Was heißt aber; den ſ. r. e. p. in ſich bewahren:

1. Sich des Unterſchieds zwiſchen Gut und Böſe immer als gegenwärtig erinnern. Dieſe ſtete Erinnerung verhindert, daß man nicht gleichgültig dagegen wird, wenn in der Seele der Gedanke entſteht, das iſt nicht recht, du mußt es alſo fliehen; oder das iſt recht, du kannſt es alſo immerhin thun. Daher auch in der Erziehung der Kinder, und dem Unterrichte derſelben immer darauf zu ſehen iſt, daß der ſenſus recti

et praui in ihnen bewahrt werde, damit ſie nicht gleichgültig dagegen werden; oder, um uns ſelbſt vor dieſer Gleichgültigkeit zu verwahren, daß wir aus falſcher Liebe zu uns nicht Sachen leſen, die das moraliſche Gefühl als etwas nicht ſonderlich wichtiges, als etwas gleichgültiges vorſtellen, die das Laſter zu ſehr entſchuldigen, daß wir Umgang, Geſellſchaften fliehen, wo ganz kalt von dem allem geſprochen wird. Immer muß man den Leuten erklären, was ſie zu thun haben, wenn es heißt: in ſich bewahren, nemlich, im Gedächtniß behalten, gegenwärtig erhalten, und die Gleichgültigkeit dagegen verhüten, ſonſt können die Leute nicht handeln, wenn ſie nur das bloße Wort hören.

2. erfordert die Gewißenhaftigkeit, daß wir über jede unſrer moraliſchen Handlungen individuell urtheilen. Darin beſtand ja auch das Gewißen, in der Anwendung des moraliſchen Gefühls auf die jedesmalige Handlung, und wollte man den ſenſum recti et praui zu bewahren ſuchen, ſo folgt von ſelbſt, daß man über ſeine jedesmalige Handlung urtheilen wird. Ein wohlgezognes Kind, das dazu angeführt wurde, wird hernach ſchon auf ſich Achtung geben und über ſich urtheilen.

3. gehört zu der Gewißenhaftigkeit, daß man auch nach dem Urtheile handle. Was hilft alles Fühlen, das iſt nicht recht, das iſt Sünde, und das wiederhohlte Fühlen bey der jedesmaligen Handlung, wenn nicht darnach gehandelt wird. Fühlt man ſich einmal überzeugt, das iſt recht, das billigt die Gottheit, ich habe viel Gründe dafür, nun fort und gehandelt, feſt und entſchloßen gehandelt, das erhält uns bey der Gewißenhaftigkeit und bringt uns zur Fertigkeit allemal ſo zu handeln, wie es das Gewißen fordert.

4. verlangt auch die Gewißenhaftigkeit, daß man das Urtheil, welches man über ſeine Handlungen fällt, prüfe, ob es übereinſtimmt mit deutlichen Vorſchriften der Schrift, der Naturgeſetze und andern ausgemachten Wahrheiten, und daß man es hierdurch immer mehr und mehr zu berichtigen ſuche. Es

ward oben gezeigt, das Gewißen könne ſich irren, und Gott habe ſo gütig gehandelt, daß er uns außer dem Gewißen auch noch Vernunft, Nachdenken, philoſophiſche Unterſuchungen, und ſeine nähern Belehrungen darüber in der Schrift verſtattet hat. Kann man alſo irren, und hat man mehrere fontes cognoſcendi et iudicandi, ſo muß man auch prüfen, was man urtheilt, und es zu berichtigen ſuchen, daß man bey der Möglichkeit ſich zu irren, ſo wenig als möglich irre. Und ließe man ſich die Mühe der Berichtigung ſeiner moraliſchen Urtheile nicht verdrießen, ſo würde dann die Frage: Wie ſtehts beym irrenden und zweifelhaften Gewißen? ſich merklich vermindern. Man ſorge nur für richtige Grundſätze und Begriffe, ſuche das, was man für richtig hält, aus der Schrift zu beweiſen, und durch vernünftiges Nachdenken zu beſtätigen, dann wird man es zu einer gewißen Feſtigkeit und Haltung in der Seele bringen, daß es ziemlich ſchnell von ſtatten geht zu decidiren, das muß ich thun, jenes nicht, und nun getroſt handelt.

Zu Beſtimmung des Begrifs gewißenlos, darf man man nur die Oppoſita von alle dem denken, welche leicht werden zu abſtrahiren ſeyn.

Schriften über das Gewißen ſind folgende:

la Placette (ein reformirter Prediger) von dem Gewißen, welche Schrift auch ins Deutſche überſetzt iſt. Er iſt etwas ſtreng, aber das Gewißen iſt auch eine Sache, wo man Ernſt und Strenge gebrauchen muß, und über das Gewißen nachdenken erfordert vor allen Dingen auch Gewißenhaftigkeit.

Mosheims Sittenlehre Th. III. p. 209. ff. wo die Materie eben ſo weitläuftig abgehandelt wird. Kurz und deutlich findet man es in

Millers Einleitung in die theologiſche Moral in 4. S. 369 folg.

Mit allen dieſen vergleiche man

Cruſii theologiſche Moral Th. 1. S. 164 ff.

Reinhards Moral Th. I. §. 57.

Zur Geſchichte dieſes Artikels in der Moral gehören

Bernds Einleitung in die Sittenlehre S. 576. ff.

Buddei inſtitutiones theologiae moralis, p. 77, wo man eine Menge Definitionen, Diſtinktionen und vocabula artis findet, und p. 383, wo auch auf das Praktiſche geſehen iſt.

Scholion.

Es ward oben erinnert, daß man das Gewißen auch das moraliſche Gefühl zu nennen pflegt, und in ſo fern bedarf es hier keiner Erläuterung. Allein das moraliſche Gefühl hat auch noch eine andere Bedeutung. Vorausgeſetzt, daß Gefühl allemal eine ſchnelle und heftige Empfindung anzeigt, ſo wird moraliſches Gefühl ein natürliches Vermögen ſeyn, den innern Werth der Tugend ſchnell zu empfinden; den innern Werth, was in den Tugenden gemeinnützig und in den Laſtern gemeinſchädlich iſt, weil es ſchädliche Folgen für die menſchliche Geſellſchaft nach ſich zieht.

Es erhellet hieraus, wie ſehr dieſes moraliſche Gefühl mit der Menſchenliebe zuſammenläuft, und wie ſich keines ohne das andere denken läßt. Man nennt es auch ſympathetiſches Wohlwollen gegen das Gemeinnützige. Aus dieſem Grunde iſt man ſanftmüthig, weil man durch Rache andere unglücklich macht; man iſt keuſch, um nicht Krankheiten und Schwäche über andere Menſchen zu bringen. Um dieſes ſympathetiſche Wohlwollen zu erläutern, führt man den Patriotiſmus an, welcher eine ſchnelle Empfindung für das Gemeinnützige des Vaterlandes iſt. So betrachtet man das Betragen der alten Republikaner in Schauſpielen; wurde da eine gute, gemeinnützige That aufgeführt, ſo war des Beyfalls kein Ende, bey ſchlechten und gemeinſchädlichen Handlungen hingegen ließ man oft das Schauſpiel aufhören.

Uebrigens hat der engliſche Philoſoph Shaftsbury dieſes moraliſche Gefühl behandelt in ſeiner Unterſuchung über die Tugend (Inquiry concerning virtue and merit) um es ſowohl zu einem Erkenntniß- als auch Verpflichtungsgrunde zu machen. Daß dieſes moraliſche Gefühl wirklich da ſey, beweiſen viele Beyſpiele, ob es aber zum Erkenntniß- und Verpflichtungsgrunde der ganzen Moral könne gemacht werden, iſt eine Behauptung, die noch ſtarker Beweiſe bedarf. Und dieſer Behauptung könnte man

1. einige Fragen entgegenſetzen, die zwar nicht entſcheiden aber doch eine nähere Aufmerkſamkeit verdienen.

a) Iſt denn dieſes moraliſche Gefühl allgemein und folglich natürlich? Wir wollen hier nicht von Menſchen reden, die in Laſtern verſunken ſind, denn hier könnte man einwenden, ſie hätten es unterdrückt oder gar erſtickt, und dieſer Grund bewieſe auch wider das Gewißen. Allein es ſind ſo viele, eben nicht Laſterhafte gegen das Gemeinnützige gefühllos. Man ſagt ihnen viel davon vor, ſie bewundern es vielleicht und geben ihnen Beyfall, allein ihr Entſchluß wird nicht mit Bereitwilligkeit ausgeübt. Man ſagt ihnen, ſie möchten doch milde Stiftungen für öffentliche Anſtalten machen, aber ſie hören es entweder gar nicht an, oder thun es doch ungern, und man ſagt am Ende wohl: er hätte es beßer anwenden können, er that es nur Schande halber. Sollte man alſo dies Gefühl wohl für allgemein halten können? Dennoch iſt dieſer Grund nicht entſcheidend, denn es läßt ſich hier auch der Geiz als die Urſache angeben. Man beruft ſich auch auf die Wilden und ſagt: man könne ſie leicht belehren, daß man jedem das Seine laßen müße; allein ihnen Begriffe von dem Gemeinnützigen und Gemeinſchädlichen beyzubringen, wäre äußerſt ſchwer, wie könnte alſo wohl dieſes moraliſche Gefühl allgemein ſeyn? Allein es läßt ſich aus dieſem Beyſpiel auch nicht viel beweiſen, da dieſe Menſchen

den Thieren zu nahe, und von Menſchen zu ſehr entfernt ſind.

b) Sollte dieſes moraliſche Gefühl ohne alle Begriffe in dem Menſchen möglich ſeyn? Das müßte aber der Fall ſeyn, die Gefühle müßten vor den Begriffen hergehen, da ſie doch ſonſt nachfolgen, und es wäre alſo hier eine Ausnahme. Ueberall, wo wir etwas empfinden oder wollen, muß etwas im Verſtande da ſeyn, und ſollten es auch nur dunkle Begriffe ſeyn. Der Erkenntnißgrund würde folglich ſehr wankend ſeyn, je nachdem das Gefühl wäre. Niemandem könnte man ſein Gefühl abdiſputiren, und was könnte man dann über ihn ausrichten?

c) Wie geht es zu, daß wir ſo ſchwer zum Gefühle des Edeln gelangen, ſo langſam ſind, ehe wir unſer Intereße dem öffentlichen Wohl aufopfern? Wäre ein allgemeines Gefühl des Gemeinnützigen und Gemeinſchädlichen da, ſo würde es uns leichter werden, und nicht ſo manchen harten Kampf koſten, wir würden nicht ſo lange daran arbeiten dürfen.

2. Allein, man kann auch dieſer Behauptung, daß das moraliſche Gefühl der Erkenntniß- und Verpflichtungsgrund der ganzen Moral ſey, ſtärkere Zweifel entgegenſetzen.

a) Es laßen ſich aus dieſem moraliſchen Gefühl nicht alle Pflichten ableiten, folglich kann es nicht der allgemeine Erkenntniß- und Verpflichtungsgrund ſeyn. So laßen ſich die Pflichten gegen Gott gar nicht daraus herleiten. Denn wie kann man z. B. Ehrerbietung gegen Gott aus dem Gefühl des innern Werths der Tugend, des Gemeinnützigen und Gemeinſchädlichen folgern. Pflichten gegen uns ſelbſt können allenfalls aus dem moraliſchen Gefühl abgeleitet werden, indem ich denke: Anderer Wohl befördert auch mein Wohl, und mein Wohl das gemeine Beſte; beydes hängt genau zuſammen. Nur iſt dieſer Grund nicht ſtringirend genug: ſey arbeitſam, ſey ſparſam, dies verlangt das gemeine Wohl. Sollte nicht der Grund

verpflichtender ſeyn: thue das, denn es iſt dein Glück, darauf führt dich auch die Schrift.

b) **Wird man ſchwerlich durch dieſes moraliſche Gefühl die Leidenſchaften beſiegen.** z. B. Ich bin beleidigt, darüber werde ich zornig, dieſen Zorn ſoll ich unterdrücken, denn er ſchadet andern. Und um die Sanftmuth mir anzugewöhnen, ſoll ich ſie von Seiten des Edeln betrachten; ich will mich nicht rächen, denn es ſchadet andern. So auch, wenn jemand gedrückt wird, wird ſich Unzufriedenheit in ſeinem Herzen einfinden, dieſe wird in Gram übergehen, ſodann in Schwermuth, und endlich gar in Verzweiflung ausarten. Hier ſieht man nun nicht mehr auf das Gemeinnützige, das man mit einem entgegengeſetzten Betragen bewirken könnte, ſondern auf die ſchädlichen Handlungen anderer, darauf, wie man ſeinem Nebenmenſchen zu ſchaden ſucht. Wie ſoll man nun den Gram heben oder vermindern, oder ihn gar in Zufriedenheit übergehen laſſen? Selbſt Shaftsbury giebt zu, daß andere Gründe und vorzüglich die Gründe der Religion hier wirkſamer wären, als das moraliſche Gefühl. z. B. Gott ſey allwißend, gerecht, er werde alſo die Tugend belohnen, das Laſter beſtrafen, es ſey ein anderes Leben, wo lauter gerechte Vergeltung erfolgen werde; der Gedanke der Nachahmung des vollkommenſten Weſens vermöge bey Bekämpfung der Selbſtrache mehr als das moraliſche Gefühl.

Wenn wir alſo die Hinlänglichkeit des moraliſchen Gefühls in Beſiegung der Leidenſchaften bezweifeln, ſo ſind wir gegen den Vertheidiger deſſelben gewiß nicht ungerecht, da er ſelbſt andre Gründe der Vernunft und Religion für wirkſamer erklärt. Man findet übrigens in allen Lehrbüchern der Pſychologie und Moral von dieſem moraliſchen Gefühl mancherley, beſonders aber in **Mosheims** Sittenlehre Th. 7. S. 10. ff. welcher Theil es iſt, wo Miller die Fortſetzung dieſes Werks übernommen hat.

Man wird nunmehr ſehen, wie das zuſammenhängt: Wir können verpflichtet werden, weil wir eine moraliſche Natur haben. Es gehört dazu erſtlich: Verſtand, Vernunft; alſo können wir vermöge derſelben Vorſchriften und Gründe für das Gute einſehen, können auch die Folgen bemerken, können auch den Zuſammenhang der Folgen mit den vorhergehenden Handlungen einſehen; folglich kann uns auch jemand verpflichten, es zu thun. Ferner gehört die Freyheit dazu; vermöge derſelben iſt es uns möglich auch Gründen und Vorſtellungen zum Guten zu folgen, und nicht blos auf eine Seite hinzuhängen, wenn etwa äußere Eindrücke, Triebe, Leidenſchaften uns reizen; alſo können wir verpflichtet werden, denn wir haben ja die Gabe, Gutes zu wählen mit Gründen und Vorſtellungen. Endlich gehört auch das Gewißen dazu, vermöge deßen können wir dem Ausſpruche: das iſt gut, das iſt recht, thue es, nicht widerſprechen; alſo kann man uns verpflichten. Und wenn wir vermöge des Gewißens zugeben müßen, daß das, was überhaupt recht iſt, es auch bey uns ſey, was überhaupt nicht geſchehen darf, auch von uns nicht geſchehen dürfe, ſo kann mir in ſpecie geſagt werden: auch du mußt das thun, denn in genere kannſt du nicht widerſprechen, und in ſpecie kannſt du nicht ſagen: ich bin davon ausgenommen. Die Folge von dem allen in §. 8.

§. 8.

Da wir nun in dem bisher angegebenen Sinne moraliſch handeln können, und wirklich handeln, auch deswegen verpflichtet werden können, ſo folgt, daß in Anſehung unſrer Zurechnung, Schuld, Belohnung und Strafe ſtatt habe.

Es werden aber die hier genannten Begriffe um ſo mehr zu erörtern ſeyn, da man ja Zurechnung, Schuld, Belohnung und Strafe ſo oft als Argumente gebraucht, uns zum Guten zu bewegen, oder vom Gegentheil abzu-

ziehen. Zuerſt wird alſo von der Zurechnung die Rede ſeyn. Die Handlungen, welche einer Zurechnung fähig ſind, ſind allemal moraliſche, denn mechaniſche und phyſiſche können hier gar nicht in Betrachtung kommen.

Jemandem ſeine moraliſchen Handlungen zurechnen, heißt: **urtheilen, daß er ſie mit Wißen und Willen gethan habe, und daß ihn nun deswegen die Folgen treffen müßen, die an ſeine moraliſche Handlung geknüpft ſind.** Der erſte Begrif: **Urtheilen, daß er ſie mit Wißen und Willen gethan habe.** Man ſagt insgemein: inculpare alicui facta heiße: eum iudicare auctorem facti, aber dies: iudico aliquem auctorem facti erklärt man ſo, daß er mit Wiſſen und Willen gehandelt habe, daß es alſo ſeine Handlung ſey.

Man erwäge zur Rechtfertigung und Erläuterung dieſes Begriffs, was man denkt, wenn man ſagt, daß man jemandem ſeine Handlungen nicht zurechne oder nicht zurechnen könne, wie das bey Kindern geſchieht, die noch nicht zum Gebrauch ihres Verſtandes und ihrer Vernunft gekommen ſind, oder bey Blödſinnigen, die ſich kaum in das Begreiflichſte finden können, noch mehr aber bey Wahnſinnigen. Man denkt aber dabey dieſes, daß ſie **nicht mit Wißen und Willen** hier böſe gehandelt haben, und insbeſondere, daß man ſie deswegen nicht zur Verantwortung ziehen, noch weniger aber ſie beſtrafen könne. Indeßen giebt man auch einem Wahnſinnigen für das, was er thut, wenn es auch recht wäre, keine Belohnung, in der Vorausſetzung: er habe nicht mit Wißen und Willen Gutes gethan, er thue eines wie das andere, Gutes oder Böſes ohne Gründe, Vernunft und Ueberlegung.

Man rechne ferner zur Erläuterung des Begrifs hinzu, **wodurch ſich Menſchen zu entſchuldigen,** wodurch ſie ſich von der Zurechnung frey zu machen pflegen. Iſt das nicht immer das erſte: man habe es nicht mit Wißen und Willen gethan, und dadurch ſucht

man die Folgen der Handlung abzulehnen, man will nicht beſtraft werden.

Was liegt nun darin, ſich mit Wißen und Willen vergehen? Wer ſich mit Wißen vergeht, der weiß, daß eine Handlung, die er unterläßt Pflicht ſey, daß ſie ſeine Pflicht ſey, und daß ſie Folgen haben werde. Ohnerachtet er nun dieſes weiß, ſo unterläßt er doch die vorgeſchriebene Handlung und thut die entgegengeſetzte. Er weiß, daß es Pflicht ſey: denn bald ſagt ihm das das natürliche Geſetz, bald die Lehre der Schrift, bald das Gewißen, und wenn von bürgerlichen Dingen die Rede iſt, die Landesgeſetze. Dann weiß er, daß es ſeine Pflicht ſey, oder daß auch er unter dieſem Geſetze ſtehe, welches er leicht finden kann, wenn er ſich als Menſch, als Chriſt und als Bürger betrachtet. Endlich weiß er aber auch die Folgen, die mit dieſen Handlungen verbunden ſind. z. E. in göttlichen und menſchlichen Geſetzen wird der Folgen, der Belohnungen und Strafen zugleich mit Erwähnung gethan, und man verbindet es immer mit einander: Dies iſt Pflicht, jenes iſt Pflicht, dieſes bringt Lohn, jenes Strafen. Wenn man nun, ohnerachtet man alles dieſes weiß, doch anders handelt, als es vorgeſchrieben iſt, ſo heißt dieſes, ſich mit Wißen vergehen.

Sich mit Willen vergehen, das heißt: ſich entſchließen, nicht nach den Gründen und Vorſtellungen, die man für dieſe Pflicht hat, zu handeln, vielmehr ſich zum Gegentheil entſchließen. Man will die Gründe, welche für die Pflicht da ſind, nicht gelten laßen, man zieht jene wider die Pflicht vor, man entſchließt ſich nach andern Gründen und Vorſtellungen zu handeln, als nach denen, welche für die Pflicht da ſind, und hat alſo den Vorſatz, pflichtwidrig zu handeln.

Wenn man aber durch alles Entſchuldigen, man habe nicht wißentlich und gefließentlich gehandelt, ſich von der Zurechnung frey zu machen ſucht, ſo ergiebt ſich, daß dann, wenn man Menſchen ihre Handlungen zu-

rechnet, auch geurtheilt werde: die Folgen der Handlungen müßten ſie treffen, aus dem Grunde, weil ſie mit Wißen und Willen gehandelt hätten. Geſchieht nun das Zurechnen in Anſehung böſer Handlungen, ſo heißt zurechnen mit einem andern Ausdruck: jemanden für ſchuldig erklären, und der, der gehandelt hat, hat wie man ſagt, Schuld auf ſich. Was will man damit anders ſagen, als daß er gehalten iſt, die Folgen ſeiner Handlungen zu tragen, wegen des Geſetzes, das auf dieſe Handlung dieſe Folgen ſetzt, daß er die Strafe, die auf die Handlung geſetzt iſt, nicht von ſich ablehnen kann, ſondern zugeben muß, daß ſie ihm gebührt. Durch ſeine Handlung iſt er in das Verhältniß mit dem Geſetze gekommen, daß ihn die Folge treffen muß. So lange ich z. B. kein Landesgeſetz übertreten habe, kann ich auch nicht in das Verhältniß mit dem Geſetze kommen, daß mich eine beſtimmte Strafe treffen müße. Uebertrete ich aber ein Geſetz, ſo komme ich mit dem Geſetz in das Verhältniß: ich bin ein Einwohner und Bürger, das Geſetz bemerkt, daß ich die Folgen meiner Handlung nicht von mir abwenden kann, ich kann alſo die Strafe nicht von mir ablehnen, ich muß mir ſie gefallen laßen.

Das ſagt auch die Stelle, Röm. 3, 19. wo es heißt: Alle Welt iſt vor Gott ſchuldig. Jeder, wenn er ſich im Verhältniß mit Gott, mit dem göttlichen Geſetze denkt, iſt ſchuldig, alle ſind wir ſündhaft, daraus entſteht das Verhältniß, wir können die Folgen nicht von uns ablehnen, und Gott iſt nicht ungerecht, wenn er ſie uns treffen läßt.

Es wird nunmehr von den Folgen moraliſcher Handlungen zu reden ſeyn. Das iſt nicht ſchwer einzuſehen, daß Folgen der moraliſchen Handlungen ſind, Annehmlichkeiten oder Unannehmlichkeiten, Gutes oder Uebel, Schaden oder Nutzen, die uns nach den moraliſchen Handlungen treffen. Alſo allerdings ein ſehr weitläuftiger Begrif, der ſo vieles in ſich faßt, was als Gut oder Uebel von uns nach der Handlung

genoßen und ertragen wird und werden muß. Es ſind alſo dieſe Folgen unſerer Handlungen nicht von einerley Art, und daher wohl von einander zu unterſcheiden. Wir entdecken

1. Folgen unſrer moraliſchen Handlungen, die uns nach der Handlung treffen, und zwar blos darum, weil die Handlung vorausgegangen iſt, daß alſo zwiſchen den Folgen und der Handlung ein Cauſalnexus iſt, daß ſie ſich zu einander verhalten, als Urſache und Wirkung. Tritt nun die oder jene Folge ein, ſo iſt die Handlung die alleinige Urſache dieſer Folgen, keine andre, als die vorhergehende Handlung. Das erläutere man ſich durch die Beyſpiele bürgerlicher Strafen. Werden nicht dieſe darum jemandem aufgelegt, weil eine Handlung vorausgegangen iſt, und iſt es wohl möglich, daß jemandem von der Obrigkeit irgend ein Uebel zugefügt werden könne, wofern nicht die Handlung vorausgegangen iſt? Wenn ſie aber vorausgegangen iſt, ſo zieht ſie von Rechtswegen die einmal feſtgeſetzten Folgen nach ſich.

Man denke nun ſtatt der Erläuterung, die von bürgerlichen Strafen hergenommen iſt, auch andere, die weit tiefer gegründet liegen, als die **Verſchlimmerung des Gemüths** durch gefliſſentlich fortgeſetzte Laſterhaftigkeit, welche darin beſteht, daß das Gemüth fühllos wird, immer mehr in die Sklaverey des Laſters verſinkt, kraftloſer dem Böſen zu widerſtehen, leichtſinniger, unachtſamer, und am Ende ganz verſtockt wird. Dies alles aber hängt einzig und allein von der wißentlichen, fortgeſetzten Laſterhaftigkeit ab, und wir ſagen alsdann ja immer, wenn er nur noch da oder dort, zu der oder jener Zeit angefangen hätte ſich zu beßern, ſo wäre es nicht ſo weit gekommen.

Hieher ſind auch ſo **viele körperliche Zufälle** nach fortgeſetzter Laſterhaftigkeit zu rechnen, als jene Krankheiten, die nach der Wolluſt den Körper treffen, welche Leiden und Verwüſtungen des Körpers doch Wirkungen der vorhergegangenen Handlung ſind; oder jene

Entkräftung, Betäubung und Abſtumpfung der Nerven, ſo wie der Verſtandeskräfte nach einem Leben, das der Völlerey Tag vor Tag ergeben geweſen iſt; da jemand, wie man ſagt, ſich um allen Verſtand gebracht, ſich auch im Aeußerlichen ſo geſchwächt hat, daß er zum Bedauern und zum Abſcheu andrer kaum noch ſeine Hände feſthalten kann, und vor lauter Schwäche zittert.

So verhält es ſich auch in Anſehung des Geiſtes, z. B. ein verdorbner wollüſtiger Sinn, nach vorhergegangenem abſichtlichen Leſen ſolcher die Wolluſt nährenden Schriften, und Aufſuchen eines ſolchen Umganges, die Freude an einem ſolchen Umgange, wo nur innere Nahrung für die Wolluſt gegeben wird. Dieſer wollüſtige Sinn, der ſich nun in der Seele feſtſetzt, und in ihr zur Fertigkeit wird, iſt die Folge und Wirkung der vorhergehenden Urſache. Denn woher ſonſt die erhitzte Phantaſie, das Vorſchweben wollüſtiger Bilder, als von dem gefliſſentlichen Leſen ſolcher Bücher?

Auch das gute und böſe Gewißen, in ſo fern es Freudigkeit über unſre Handlungen oder Unruhe darüber bedeutet, iſt eine ſolche Folge, eine alleinige Wirkung der vorhergegangenen Handlung. Wenn ich mich einer guten Handlung freue, kann ich wohl die Freude für etwas anders, als für die Wirkung der vorhergegangenen guten Handlung anſehen? oder wenn ich über eine üble Handlung mich beunruhige, mir Vorwürfe mache, ſind dieſe nicht ganz allein die Folgen der vorhergegangenen Uebelthat? Nimmt man dieſe weg, ſo fällt ja auch die Wirkung, die Freude oder Unruhe hinweg.

Dergleichen Folgen nun liegen in der Einrichtung der Dinge außer uns, wie man in dem angeführten Exempel der Trunkenheit ſehen wird, wo die Einrichtung der Subſtanz, des Getränkes, ſein Feuer, ſeine Stärke, den Grund in ſich enthält von der Schwächung des Körpers, die daraus zu entſtehen pflegt.

Sie liegen ferner in der Einrichtung unſers Körpers und unſrer Seele, wie wenn durch Näh=

rung und Unterhaltung der Wolluſt endlich Wolluſtſinn herrſchend wird, vermöge der Einrichtung unſrer Seele, daß da habitus entſteht, wenn eine Sache oft gethan und wiederhohlt wird. Auch das gute und böſe Gewißen liegt in der Einrichtung unſrer Seele, Gott hat ſie, ohne daß wir etwas dazu beytrugen, ſo eingerichtet, daß wir uns guter Handlungen freuen, über böſe Handlungen hingegen Unruhe und Vorwürfe in uns fühlen.

Dieſe von Gott gemachten Einrichtungen ſind unabänderlich (eſſentiae rerum ſunt immutabiles) wie diejenigen, die eine Vorſehung glauben, leicht einſehen werden.

Jene Folgen liegen aber auch in der Erklärung Gottes, die wir in der Schrift finden. Wem iſt es unbekannt, daß die Worte: Furcht vor Gott im ſtrengern Sinne und παῤῥησία, Freude bey dem Gedanken an Gott, als Folgen vorhergegangener Handlungen im N. T. vorkommen. Insbeſondre aber gilt das von der Lehre der Schrift in Abſicht auf jenes Leben, und den damit verbundenen ewig dauernden Wohl- oder Uebelſtand. Ueberall aber wird es hier vorgeſtellt, als Folge der vorhergegangenen Handlungen, als ein Richten, Lohnen nach den Werken. Iſt nicht durch die ganze Lehre der Schrift ſichtbar, daß das, was ſie Verdammniß nennt, immerwährender Uebelſtand, daß es als Effekt der vorhergegangenen Handlungen, des vorhergehenden Lebens angeſehen wird?

Dieſe bis jetzt angezeigten Folgen der moraliſchen Handlungen ſind es nun, die wir Strafen und Belohnungen im eigentlichſten Sinne des Worts zu nennen pflegen. So, ſagen wir, beſtraft ſich das Laſter ſelbſt, und ſo nennt auch die Schrift in dem künftigen Leben, Strafen und Belohnungen, oder überhaupt Vergeltung des vorhergegangenen Lebens.

2. Eine andre Art von Folgen unſrer moraliſchen Handlungen ſind dieſe, die uns zwar auch darum, weil die moraliſche Handlung vorausgegangen

iſt, aber doch nicht allein darum, ſondern auch aus verſchiednen andern darzwiſchentretenden Urſachen treffen. In dieſem Falle iſt die moraliſche Handlung nur cauſa coefficiens, weil noch verſchiedene andere Urſachen dazu gekommen ſind. Das iſt ja wohl ſichtbar an ſolchen Exempeln, wo jemand mit ſolchen Menſchen umgeht, die äußerſt leichtſinnig und ganz ſinnlich ſind, und nun durch dieſer ihren Umgang verdirbt; oder, wenn Menſchen vielerley Schriften durcheinander leſen, welche irreligiöſe Meynungen vortragen, und die ſicherſten principia des Guten und der Sittlichkeit wankend machen, woraus Gleichgültigkeit gegen das Gute und die Sittlichkeit entſteht. Nun aber kann es geſchehen, daß der durch einen ſolchen Umgang, durch Leſung ſolcher Schriften verdorbene, in der Folge ein Dieb, Mörder, Schwelger wird. Dieſe beſtimmten Folgen: Diebſtahl, Mord, Schwelgerey, ſind nun wohl auch mit Folgen von jenem Umgang oder jener indiſkreten Lektüre, aber es kommen nun doch auch andere Urſachen hinzu, warum der, den jener Umgang, jene Schriften verderbten, gerade in den Fehler des Mords, des Diebſtahls, der Schwelgerey verfiel, und man kann ſich leicht Zwiſchenurſachen zwiſchen jenem verführeriſchen Umgang und dieſem Factum, Mord, Raub ꝛc. denken: z. E. er gewöhnte ſich zum Spielen, ſpielte falſch, wurde beſchimpft, wollte das nicht ertragen, endlich kam es zur Schlägerey oder zum Zweykampf — ſind das nicht Zwiſchenurſachen, die wie eine Kette unter ſich zuſammenhängen?

Ganz ſo würde nun auch im Gegentheil zu urtheilen ſeyn, wenn Umgang mit guten Menſchen, wenn Leſung guter Schriften jemanden gut machte. Daß aber dieſer durch Umgang gut gewordene, nun namentlich der Wohlthätige, der Treue, der Ehrliche, der Billige iſt, gerade das, daß er zu einer gewißen Zeit eine einleuchtend gute Handlung der Treue, der Wahrheitsliebe verrichtet, das kann zwar mit referirt werden auf den guten Umgang und die guten Schriften, die gute

Erziehung, aber es ſind dabey auch viele andere Urſachen mit eingetreten, Religionsübung, mancherley Prüfungen u. ſ. w. die ihn zu der Treue, zu der Wahrheitsliebe, zu der heute von ihm verrichteten löblichen Handlung beſtimmten.

Nun ſagen wir ganz recht: die guten Eigenſchaften ſind Folgen jenes guten Umgangs, jener guten Erziehung, aber wir laßen übrig, daß auch noch andere Urſachen damit zu verbinden ſind, und wir werden wohl nicht im ſtrengſten Sinne des Worts ſagen können: daß er heute ſo herrlich treu und redlich handelt, iſt Belohnung dafür, daß er mit guten Menſchen umgegangen iſt.

Indeßen, wenn man auch ſolche Vorſtellungen nicht brauchen kann, um die Materie von der Imputation zu beweiſen, ſo dienen ſie doch dazu, daß ſie die **Schädlichkeit der Unſittlichkeit**, aber auch den **großen Nutzen der Sittlichkeit** zeigen. **Schädlichkeit der Unſittlichkeit:** Umgang mit einem einzigen Menſchen, Umgang von kurzer Zeit kann ſehr üble Folgen für das kommende Leben nach ſich ziehen, hat manchmal mit dazu beygetragen, vielleicht den erſten Grund dazu gelegt, daß jemand ſo ein grobes Laſter verübte. Wie ſchädlich alſo Unſittlichkeit, da ihre Folgen nach und nach ſo weit ſich erſtrecken können! Und auf der andern Seite: Wie herrlich und nützlich die Sittlichkeit! Auch hier kann Umgang mit jemandem den Grund dazu legen, daß jemand, hinzugenommen die übrigen andern Mittel, gut und tugendhaft wird, herrliche Handlungen verrichtet. So gut iſt Sittlichkeit, ſo weit können ſich die Folgen davon erſtrecken. Immer Argumente genug für die Tugend und wider das Laſter, wenn wir auch ſolche ſpät kommende Folgen, wobey gar viele andere Urſachen ſind, nicht eben als Strafen im ſtrengſten Sinne für jene böſe Handlung, oder als Belohnung im ſtrengſten Sinne für jene gute Handlung anſehen.

3. Eine **dritte Gattung** von Folgen ſind dieſe, **die zwar der Zeit nach auf die moraliſche Hand-**

lung eintreten, aber ihre eigenen Urſachen haben, ſo, daß die Urſache davon wohl nicht in der moraliſchen Handlung zu ſuchen iſt, alſo kein Cauſalnexus ſtatt findet. Solche Folgen ſind alle Arten des Glücks oder Unglücks, alle Güter oder Uebel, die zwar der Zeit nach auf moraliſche Handlungen folgen, aber doch mehr ihren Grund in der Natur ſelbſt und in dem Zuſammenhange der Dinge haben. Wer kann läugnen, daß z. B. Kriege in dem Zuſammenhange von Dingen liegen, die unter Gottes Regierung ſtehen, wobey ſo viel hundert Urſachen, ſo viel Menſchen auch concurriren. Eben ſo oft liegen jene Folgen in der phyſikaliſchen Einrichtung der Welt, als: gute oder üble Witterung, Miswachs oder Fruchtbarkeit. Im Ernſte läßt ſich nicht läugnen, daß dieſe Folgen ihre eigentlichen Urſachen haben, und daß man ſie nicht mit vorhergegangnen moraliſchen Handlungen zuſammendenken darf, wenn ſie gleich nach den moraliſchen Handlungen eintreten.

Dann findet man auch hierinn keine Beſtändigkeit in antecedenti et conſequenti, da nicht immer auf gute Handlungen Glück, auf üble Handlungen Unglück folgt, welches ja die tägliche Erfahrung zeigt, ſo daß manchmal das Gegentheil geſchieht, der Tugendhafte dulden und leiden muß, wenn Laſterhafte blühen und ſich wohl befinden.

Man wird alſo die dritte Gattung von Folgen nicht eher mit der moraliſchen Handlung in Verbindung denken, ſie nicht eher als Folgen der moraliſchen Handlungen anſehen können, als bis man durch die Erklärung deßen, der die ganze Welt regiert, folglich auch dieſe Dinge in ſeinen Händen hat, belehrt iſt, daß dieſes Uebel Folge der vorhergegangenen böſen Handlung, dieſer Wohlſtand Folge der vorhergegangenen guten Handlung ſey. Es kommt auf die Gottheit an, was ſie, wenn ſie die Welt regiert, zugleich auch in dieſer Rückſicht mit für Abſichten hat, manches Gute zugleich auch als Vergeltung guter Handlungen, manches Elend zugleich auch als Vergeltung böſer Handlungen zu ertheilen. Nur erſt die vor=

hergegangene Erklärung Gottes hierüber erlaubt uns zu ſagen, dieſes Unglück iſt wegen dieſer Sünde zugeſchickt, dieſes Glück wegen dieſer Tugend zugefügt, dort Strafe, hier Belohnung. Fehlt es an ſolchen Erklärungen, ſo maaßen wir uns über unſre Brüder und uns ſelbſt tauſendmal ein Urtheil an, und können uns irren, wie auch leider oft genug in der Welt geirrt wird; da leidet jemand, der nicht ſo recht gut iſt, und das iſt Strafe, da geht es einem andern wohl, der ſich gut zu ſeyn dünkt, und nun hält er das Glück für Belohnung.

Uebrigens finden wir ſolche Erklärungen Gottes über Glücks- und Unglücksfälle als Folgen der vorhergegangenen Handlungen in der Geſchichte des jüdiſchen Volks, und wir ſehen daher das Glück und Unglück dieſes Volks, ſeine Kriege, ſeine häuslichen Vortheile und Schäden, Zerrüttung, eine zahlreiche Familie, Geſundheit, Unfruchtbarkeit als Folgen ihrer moraliſchen Handlungen an, weil ſie davon belehrt waren, daß auf ihre Abgötterey und Laſterhaftigkeit, Unfruchtbarkeit, Anfälle der Feinde und Entführung aus ihrem Vaterlande folgen würde. Wir ſehen wohl ein, daß dieſe Unfruchtbarkeit, dieſe Kriege ihre eigene Urſache gehabt haben in der Luft, in der Witterung, in der Verbindung dieſer Nation mit andern benachbarten Völkern, wir ſetzen aber hinzu, ſie waren Folgen ihrer moraliſchen Handlungen, denn dies war ihnen vorausgeſagt. Claſſiſche Stellen hiervon ſind das 26te Kap. des 3ten Buchs Moſis, und das 28te Kap., des 5ten Buchs.

Es wird ſich folglich dieſe dritte Gattung der Folgen von der erſten dadurch unterſcheiden, daß erſtlich bey dieſer noch ſehr viel andere Urſachen hinzukommen, zweytens eine ausdrückliche Belehrung erfordert wird, ob ſie als Folgen moraliſcher Handlungen angeſehen werden ſollen. Hieraus ergiebt ſich auch, daß der Gebrauch der Wörter: Strafe, Belohnung, ſorgfältige Aufmerkſamkeit erfordere, um nicht eine Gattung mit der andern zu verwechſeln, und um nicht das, was bey dem jüdiſchen

Volke wegen der Belehrung als Folge anzuſehen war, bey allen Menſchen als Folge anzuſehen.

Und dieſer Unterſchied wird um ſo mehr zu beobachten ſeyn, da niemandem, der die chriſtliche Religion bekennt, unbekannt ſeyn kann, daß ſie unſer Augenmerk einzig und allein auf die nothwendigen und natürlichen Folgen der moraliſchen Handlungen richte, beſonders in Rückſicht ſtrafbarer Handlungen auf die Unruhe des Gewißens, die Verwilderung des Herzens und die Furcht vor Gott; daß ſie aber auch das Auge unſrer Hofnungen auf die unausbleiblichen Folgen der Tugend führe, als das Andenken an den Beyfall Gottes, die Freudigkeit zu Gott, Zufriedenheit mit ſich ſelbſt, Fortgang und Feſtigkeit im Guten; daß ſie endlich auch in der Zukunft Wohlſtand, angemeßen dem vorhergegangenen Verhalten und Geſinnungen des Menſchen auf dieſer Erde, verheiße.

Eben dieſe chriſtliche Lehre befiehlt uns auch behutſam zu ſeyn in unſerm Urtheile über Glück und Unglück, und es nicht in die Claße der Strafen und Belohnungen zu ſetzen, wobey die Stellen Luc. 13, v. A. und Joh. 9. zu vergleichen ſind, wo ſich Jeſus erklärt, daß die Hinrichtung einiger Galiläer durch den Pilatus, die Erſchlagung anderer durch den Einſturz eines Gebäudes, die Blindheit eines dritten nicht als Folgen ihrer vorhergegangenen Handlungen anzuſehen ſind.

Nach Erläuterung dieſer Begriffe und der Einſchränkung der eigentlichen Strafen und Belohnungen auf die erſte Gattung wird ſich ergeben, daß alle dieſe Arten von Folgen eine gemeinſchaftliche Abſicht haben, in dieſer Rückſicht den gemeinſchaftlichen Namen: Folgen des Verhaltens, zu bekommen pflegen. Denn alle kommen ſie darinn überein, daß ſie den Menſchen beſſern ſollen, und ſelbſt die dritte Gattung, Glücks- und Unglücksfälle, wenn ſie nach vorhergegangener Belehrung als Folge ſoll angeſehen werden, hat die Abſicht zu warnen und zu beßern. Bey der erſten Gattung kommt noch dieſer Zweck hinzu, daß ſie den ewigen Unterſchied

zwiſchen Gut und Böſe ſichtbar und fühlbar machen ſollen. Sichtbar, wir ſehen, wir erfahren an uns und andern, was Tugend für gute, Laſter für ſchädliche Folgen habe. Fühlbar, denn ſie treffen uns ſelbſt, unſre eignen innern Empfindungen, die angenehmen oder die unangenehmen beweiſen ſie uns. Und da das bey einem, wie bey dem andern iſt, ſo ſind das unabänderliche ewige Beweiſe von dem Unterſchiede zwiſchen Gut und Böſe. So lange die Welt ſteht, wird nie ein böſes Gewißen Folge einer guten Handlung werden können.

Aus dem bisher Geſagten wird ſich auch der Ausdruck erklären laßen: **Gott rechnet zu, rechnet nicht zu, ſtraft, vergiebt.** Freylich iſt das bey Gott nicht ein Urtheil, das er erſt in dieſer Stunde fällt, wo meine Handlung geſchieht, er wußte von jeher, wie ich seyn und handeln würde, wußte auch die gute und böſe Handlung dieſer Stunde. Eben ſo kann ich auch nicht denken, daß er in dieſer Stunde handle, und etwas beſondres thue, da in mir das Bewußtſeyn entſteht. Nein, es liegt ſchon in mir ſelbſt und meiner Einrichtung, eben ſo wie es in der Einrichtung der Nahrungsmittel liegt, daß ſie mir nützen oder ſchaden, je nachdem ich ſie mit Maaß oder mit Uebermaaß gebrauche. Was bleibt alſo übrig, wenn wir ein ſo temporelles Urtheil hinweg denken? Nach der von ihm feſtgeſetzten Einrichtung, nach der von ihm geſchehenen Erklärung, nach ſeinem ewigen Willen trift mich nach einer geſetzmäßigen oder geſetzwidrigen Handlung Wohl oder Uebel, namentlich nach der Sünde: Furcht vor ihm, ein böſes Gewißen und in der Zukunft nicht Beſitz ewiger Glückſeligkeit, ſondern Uebelſtand.

Und ſo auch im Gegentheil: **Gott rechnet die Sünde nicht zu, vergiebt ſie.** Dies wird freylich nicht geradezu heißen: Er läßt mich die Folgen meiner böſen Handlungen nicht treffen. Die durch Ausſchweifungen zugezogene Schwäche des Körpers, die durch Verſchwendung zugezogene Armuth bleibt, und begleitet oft den Laſterhaften bis zum Grabe, ſelbſt wenn er ſich beßert. Auch iſt es immer unſrer Betrachtung werth,

ob nicht die Folgen der Unſittlichkeit bey dem Glückſeligen auch in jenem Leben einen Einfluß haben, und ſollte es auch nur der ſeyn, daß ſie weniger Gutes thaten, als ſie konnten, und weil ſie nicht früh genug anfiengen, ſpäter in der Vollkommenheit fortrücken, als ſie könnten.

So wird man auch bey dem Ausdrucke: Gott vergiebt Sünde, nicht bey den einzelnen Handlungen ſtehen bleiben dürfen, ſondern den ſündhaften Menſchen, die ganze moraliſche Unvollkommenheit zuſammen denken müßen, und der Ausdruck wird alſo dieſen Sinn haben: Wir ſind alle fehlerhaft, dennoch rechnet uns Gott die geſammte Fehlerhaftigkeit nicht zu, d. h. er befreyet uns durch Verheißungen von der Furcht vor ihm. Dieſe Furcht, dieſe Unruhe des Gewißens iſt nothwendige Folge moraliſch unvollkommner Handlungen, und dennoch befreyt er uns von dieſer Furcht, verheißt uns moraliſch unvollkommnen Gutes. Geſetzt auch, daß ich zugezogenen Mangel Zeitlebens fühlen muß, ſo kann und darf ich doch denken: Gott liebt dich dennoch, und du kannſt ihn daher, wenn du ihn denkſt, mit Ruhe denken, heute, morgen, für dein ganzes Leben ihn mit Ruhe denken, als einen ſolchen, der dich dereinſt doch beſeligen und nicht elend werden laßen wird; denn es iſt dir verheißen, du ſollſt nicht verlohren gehen, ſondern ewige Glückſeligkeit haben. Darav wird ſich in Zukunft auch die Thatſache anſchließen: nicht Elend, ſondern Genuß der Glückſeligkeit. Ganz in dieſem Sinne wird nun auch das Gebet anzunehmen ſeyn: Gott wolle uns die Sünde nicht zurechnen; — nicht Aufhebung aller übeln Folgen, ſondern Befreyung von Furcht, Elend.

Offenbar iſt der Begrif der Zurechnung ein ſehr praktiſcher Begrif. Wir dürfen nur die Sätze, die er enthielt, in die Kürze ſammeln, um zu ſehen, daß ſich jeder davon als ein Argument zum Guten, und eine Warnung vor Laſter und Sünde gebrauchen läßt. Es giebt Folgen ſowohl der guten als böſen Handlungen. Dann: dieſe Folgen ſind nicht von einer-

ley Art, und Gott kann ja, nachdem er es bey verſchiedenen Subjekten für gut befindet, bald dieſe, bald jene Folgen eintreten laßen. Ferner: Es wird ewige Folgen der guten und böſen Handlungen geben. Gott macht alſo durch dieſe Folgen den Unterſchied unter jenen Handlungen ſichtbar und fühlbar, folglich kann Gutes und Böſes nicht für gleichgültig von mir angeſehen werden. Endlich ſollen dieſe Folgen, wenn ſie uns treffen, beytragen, daß wir in uns gehen, uns beßern, oder auch im Guten beharren, es immer lieber gewinnen. Spräche man daher leichtſinnig und gleichgültig von der Zurechnung, ſo würde das immer anzeigen, daß man kaum ernſthaft genug über dieſen Begrif und ſo viele damit verbundene Wahrheiten nachgedacht habe.

Es lag aber auch in dem Begriffe der Zurechnung, daß man mit Wißen und Willen gehandelt habe, und daß ſie darum ſtatt finde, weil man ſo gehandelt habe. Es wird alſo nunmehr von der Verminderung der Zurechnung zu ſprechen ſeyn, je nachdem mehr oder weniger nicht mit Wißen und Willen gehandelt worden iſt.

§. 9.

Von der Zurechnung macht man ſich frey, oder ſucht ſich zu entſchuldigen, weil man nicht mit Wißen und Willen gehandelt habe. Je ſchwieriger es aber iſt, dieſe Unwißenheit und Unvorſichtigkeit zu beurtheilen, und ihre Gültigkeit und Hinlänglichkeit zur Entſchuldigung unläugbar zu beweiſen, deſto gewißenhafter muß man gegen ſich ſelbſt, und deſto billiger in dem Urtheile über andre ſeyn.

Man fühlt alſo das ſehr wohl, daß bey der Zurechnung alles darauf ankömmt, ob man mit Wißen und Willen gehandelt habe. Daher flieht auch der Menſch ſo leicht und gern dahin, daß er ſagt, er habe es nicht gewußt, nicht gewollt, es ſey nicht mit Wißen und

Willen geſchehen; und warum ſagt er das anders als ſich zu entſchuldigen? Wenn er ſich aber von der Schuld frey machen will, ſo will er zeigen, es könnten ihn die Folgen nicht treffen, aus dem Grunde, es ſey ja nicht mit Wißen und Willen geſchehen. Mithin iſt nun davon: **Nicht mit Wißen und Willen handeln**, beſonders zu ſprechen; aber alles jetzt in der Abſicht, um die Schwierigkeiten des Urtheils hierüber zu zeigen, um deutlich zu machen, wie viel dazu erfordert werde, um darzuthun, man habe es nicht gewußt, nicht gewollt, ſey alſo ſchuldfrey, und es könne einem nicht zugerechnet werden.

Wenn wir ſagen, wir hätten etwas **nicht mit Wißen und Willen gethan**, ſo kann das wohl nicht heißen, daß wir uns der **Handlung nicht bewußt** waren. Denn der Fall der Bewußtloſigkeit beym Handeln iſt äußerſt ſelten, und wer dem andern ein Leid zugefügt hat, kann nicht ſagen, er habe nicht gewußt, daß er die Handlung verrichte. Man meynt vielmehr dabey: man habe nicht gewußt, **daß man eine verbotene Handlung** thue, und daß ſie als eine verbotene Handlung **dieſe Folgen nach ſich ziehen werde**, mit einem Worte: Man habe die **Sittlichkeit** der Handlung nicht gewußt. So macht ſich jemand einen Vortheil, macht ſich ihn ganz unbedingt und unbegränzt, macht ſich ihn vielmal, und kommt es darüber zur Sprache, ſo räumt er wohl das Factum, auch das wiederholte Factum ein, ſagt aber: ich habe nicht gewußt, daß ich das nicht thun ſollte, ich dachte, es wäre mir ja nützlich, die Gelegenheit fand ſich, der andere hatte keinen Schaden davon, ich maaßte mir alſo den Vortheil an. Eben ſo dient auch zur Erläuterung in bürgerlichen Vorfällen, wenn ein Fremder in ein Land kommt, deßen Geſetze er nicht kennt, wenn er etwas thut, was in dieſem Lande verboten iſt, und man ſagt, er habe es nicht mit Wißen gethan, habe nicht gewußt, daß es in dieſem Lande nicht erlaubt ſey, die Sittlichkeit der Landesgeſetze habe er nicht gewußt.

Weiter liegt in dem, man habe es aus Unwißenheit gethan, dieſes: man habe nicht gewußt, daß die Handlung Folgen und daß ſie gerade dieſe Folgen, dieſe unerlaßlichen Folgen habe. Wie oft ſagt man nicht: Ich werde ja nicht denken, daß eine ſolche Kleinigkeit ſollte ſo angeſehen, ſo beurtheilt, ſo geahndet werden, ich habe mir ja die Folgen davon nicht vorſtellen können. Es liegt alſo in dem Begriff, nicht mit Wißen ꝛc. theils ignorantia moralitatis, theils ignorantia conſequentium.

Nun möchte freylich der erſte Falle, man habe die Sittlichkeit der Handlung nicht gewußt, nur ſelten gelten können, da wir ſo mancherley Erkenntnißgründe unſrer Obliegenheit haben, ſo wie es eben ſo wenig oft gelten möchte, daß jemand nicht gewußt habe, was die Handlung für Folgen habe, denn wer ſollte nicht wenigſtens ſo viel wißen: Gutes zieht gute Folgen nach ſich, Böſes zieht böſe Folgen nach ſich. Dies iſt auch die Urſache, warum man immer bey dem zweyten Punkte ſtehen bleibt, man habe wider Willen Unrecht gethan.

Was wird nun heißen, etwas nicht mit Willen thun? Es wird hier wieder nicht zu denken ſeyn, man habe es nicht thun wollen, jemanden z. B. ſchlagen, läßt die Entſchuldigung nicht zu, man habe es nicht thun wollen. Es wird vielmehr ſoviel heißen: man habe nicht den Vorſatz, die Meynung, den Sinn, den Willen gehabt, etwas verbotenes, unmoraliſches, unerlaubtes zu thun. Wie, wenn geſcherzt wird, wenn bittere Einfälle vorgebracht werden, Spöttereyen, Unwahrheiten, oder auch, wenn es zu Thätlichkeiten kommt, ſo heißt es, man habe es nicht thun wollen, habe es nicht vorſetzlich gethan; man habe bey dem Scherz, bey dem Worte, bey dem Einfalle, bey dem Stoße oder Schlage nicht die Abſicht gehabt, etwas Böſes zu thun, wider die Pflicht zu handeln.

Ferner wird damit zu verknüpfen ſeyn: man habe nicht wollen die Folgen bewirken, die daraus entſtanden ſind; in jenem Beyſpiele: man habe durch das Wort, durch den Scherz, durch den Einfall nicht beleidigen, nicht eine Zänkerey anrichten, durch den Stoß, Schlag nicht eben gerade verwunden wollen; und, in Rückſicht auf ſich ſelbſt: man habe nicht wollen die Folgen für ſich bewürken, es ſey nicht ſeine Meynung geweſen, ſich ſo viel Verdruß dadurch zuzuziehen. Oder, wer das ihm anvertraute Geld gedrungen von Dürftigkeit entlehnt, und endlich außer Stand kommt es zu erſetzen, folglich ſeinem Mündel oder der ihm anvertrauten Caße Schaden zufügt, der bittet um Nachſicht, und entſchuldigt ſich damit, daß er es nicht mit Willen gethan habe, d. h. er habe nicht die Abſicht gehabt, eine verbotene Handlung zu thun und dieſe Folgen zu bewürken.

Wir werden alſo bey jedem, bey der Unwißenheit und Unvorſetzlichkeit auf die beyden Objekte zu ſehen haben: auf Moralität der Handlungen und ihre Folgen.

Wer nimmt aber nicht zu dieſer Quelle der Entſchuldigung, der Unwiſſenheit, ſeine Zuflucht, ſo daß, wenn das bloße Sagen hinreichend wäre, wenig Handlungen übrig bleiben würden, die zugerechnet werden könnten. Man hat daher zu allen Zeiten über die Unwißenheit der Moralität der Handlungen nachgedacht und nach hundert Erfahrungen des Lebens einen Unterſchied bemerkt zwiſchen der unvermeidlichen und vermeidlichen Unwißenheit; das iſt die vincibilis und invincibilis ignorantia, welcher zu Folge man ſo bald mit dem Urtheile fertig iſt: es war unvermeidliche Unwißenheit, oder es war vermeidliche, ſo daß in jenem Falle bisweilen zu viel Entſchuldigung, in dieſem zu harte und unbillige Behandlung ſtatt findet. Daher iſt nun etwas diſtinkter darüber nachzudenken, und zu unterſuchen, wenn man mit Grund ſagen könnte, hier entſchuldigt die Unwißenheit den Menſchen, es iſt nicht möglich, daß er es hat wißen können, oder es iſt äußerſt ſchwer, ja wohl moraliſch unmöglich, daß er es hat wißen können.

Die Unwiſſenheit wird aber vermeidlich ſeyn:

1. wegen phyſikaliſcher Einſchränkung des Menſchen. Die phyſikaliſche Einſchränkung iſt hier Mangel an Einſicht, und auch Mangel an Vermögen ſich dieſe Einſicht zu verſchaffen. Ein ſolcher Mangel an Einſicht und an Vermögen ſie ſich zu verſchaffen, oder eine ſolche phyſikaliſche Einſchränkung iſt nun in der Kindheit, wo unſre noch nicht genug geübten Verſtandeskräfte, der Mangel an Erfahrungen, an Unterricht, und alle dem, was zum Urtheil über Sittlichkeit gehört, unſre Unwiſſenheit unvermeidlich macht. Ein gleicher Fall iſt es bey Alten, die wieder kindiſch, und vor Alter ſo eingeſchränkt werden, daß ſie kaum die leichteſten Dinge zuſammendenken können. Wer wird es einem ſolchen bedauernswürdigen Alten zurechnen, wenn er ſeine Zeit mit kindiſchen Spielwerken und Reden zubringt? wer wird ihm die Fehler, die er begeht, den Schaden, den er ſtiftet, und die mannichfaltige Plage, die er ſeinen Freunden macht, und denen, die um ihn ſind, zurechnen? Eben ſo augenſcheinlich iſt dieſe Einſchränkung bey Blöd- und Wahnſinnigen. Im letztern Fall iſt die Sache äußerſt evident, und im erſtern iſt die Schwäche des Invidiuums, nichts denken, nichts faſſen, nichts überlegen und bis zur Unbegreiflichkeit nichts einſehen zu können, der Grund von der unvermeidlichen Unwiſſenheit der Sittlichkeit der Handlung.

2. Ein anderer Grund der unvermeidlichen Unwiſſenheit liegt in der ſchlechten Erziehung und dem damit verknüpften Mangel an Cultur, wozu beſonders der ſchlechte Unterricht in Dingen der Religion und Sittlichkeit gehört.

Hieraus entſpringt ſo vieler Aberglaube unter den Menſchen, nach welchem man den Dingen Kräfte zuſchreibt, die ſie nicht beſitzen, und eine große Anzahl ſündiget vor unſern Augen durch Aberglauben, handelt wider die Pflicht, die man ſeiner Geſundheit ſchuldig iſt, durch abergläubiſche Heilmittel, und was dergleichen mehr iſt, aber ſie wiſſen es nicht beſſer, ſie ſind ſo

unterrichtet worden und nach den wenigen Jahren des elenden Unterrichts genöthigt geweſen, Tag für Tag grobe Arbeit zu verrichten, wobey ſie nicht an ſich ſelbſt denken konnten.

So wie die ſchlechte Erziehung Aberglauben befördert, ſo iſt ſie auch die Erzeugerin von tauſend Vorurtheilen, und moraliſchen Irrthümern. Wer bey ſeiner Erziehung und dem Umgange mit rohen Eltern immer geſehen hat, das habe nichts zu bedeuten, das könne man thun, für den hat es nichts zu bedeuten, und er denkt nicht daran, daß er es nicht thun ſolle. Aus dem allen muß nun folgen, es werde nicht nach der Wahrheit gehandelt, und folglich hundert Gutes unterlaßen, denn die Principia darnach zu handeln, und die Argumente dazu ſind nicht da; oder es werde nach dem Irrthum, nach dem Wahne gehandelt, und alſo eben ſo viel Böſes begangen, denn es ſind falſche Principia, falſche Argumente da. Hier öfnet ſich alſo die Quelle von ſo vielen Unterlaſſungs- und Begehungsſünden, blos darinn, ſie wußtens nicht beßer, konntens nicht beßer wiſſen.

Eben ſo verhält es ſich auch in Abſicht auf den Religionsunterricht. Iſt dieſer ſchlecht geweſen, hat der zu unterrichtende die ganze Sache nur als Gedächtnißwerk getrieben, iſt ſie ihm nicht praktiſch gemacht und ans Herz gelegt worden, wie höchſt ſchwer iſt es da, daß ein Menſch von funfzig Jahren über ſeine moraliſchen Handlungen allemal gehörig urtheilen kann. Wie iſt es auch möglich, daß ſolche Menſchen in ihrem Stande und bey ihren Beſchäftigungen zu beßern Einſichten kommen können, und wird nicht die Güte Gottes ſich hier offenbaren und jeden nach ſeinem Maaße beurtheilen, in wie weit nun das alles ſeine Unwißenheit der Moralität zur unvermeidlichen Unwißenheit macht? Freylich möchten dieſe Umſtände nicht jeden ohne Ausnahme und geradezu entſchuldigen, denn immer läßt ſich noch fragen: ja, einer iſt doch nicht wie der andere, wie viel, wie wenig hat er dazu beygetragen? wie viel, wie wenig hat er

hier vermeiden können? was wäre ihm doch wohl möglich geweſen? Aber wer möchte wohl im Stande ſeyn darüber zu urtheilen oder zu entſcheiden? So überlaße man es der Gottheit, verdamme aber auch andere Menſchen nicht, vielmehr beklage man ſie, ſuche ſie zurecht zu weiſen, die an ſolchem ſchlechten Unterricht, übler Erziehung und Mangel der Kultur krank liegen, ſage ſich aber auch, als vor Gott, daß, wenn man ſeine Nebenmenſchen unterrichten und erziehen ſoll, und durch Umgang cultiviren kann, unausſprechlich die Verantwortung werden muß, wenn man da ſeine Pflicht nicht thut, und ſie in dieſer Unwißenheit zurückläßt. Ganz connex wird es hiermit ſeyn, wenn von Zeit zu Zeit Menſchen verhindert wurden, gewiße Dinge zu lernen, wenn ſogar denen, die nicht Geiſtliche waren, verboten wurde, die Schrift zu leſen, wenn es nicht erlaubt iſt, von gewißen Dingen richtigere Vorſtellungen zu machen, als es hergebracht iſt, als es die Kirche ſagt. Wie viel Unwißenheit muß daraus entſtehen, die freylich unvermeidlich iſt für den, der ſie trift!

Was beſonders die **Unwißenheit der Folgen** anbelangt, daß es nemlich unmöglich geweſen, die Folgen einer Handlung zu wißen, ſo würde dies der Fall ſeyn bey willkührlichen Folgen, wenn ſie nicht bekannt gemacht ſind, daher auch bey bürgerlichen Geſetzen die Promulgation erfordert wird, die da ſagt, das wird verlangt, und zieht, wenn es nicht gehalten wird, dieſe Strafe nach ſich. Wäre das nicht geſchehen, ſo könnte man ſagen, die Unwißenheit der Folgen iſt unvermeidlich geweſen.

So giebt es auch Folgen, die nicht in unſrer Gewalt ſtehen, die wir nicht vorausſehen können, und zu denen noch viele andere Nebenurſachen hinzukommen. Z. B. ein ungünſtiges Urtheil über einen andern, ein Dienſt, den ich jemandem in dieſer Stunde abſchlage, kann nach und nach die übelſten Folgen nach ſich ziehen; er kann dadurch um eine Verſorgung, um ein Amt kommen, er kann ſich kränken, in eine Krankheit fallen, er

kann manchen andern Vortheil dadurch verlieren, und bis in ſein Grab den Schaden fühlen. Dieſe Folgen hatte der, der das Urtheil fällte, nicht voraus geſehen, es ſtand weder in ſeiner Gewalt ſie zu bewirken, noch ſie abzuwenden, es mögen auch noch andere Urſachen hinzugekommen ſeyn, warum der oder jener Nachtheil dieſem Menſchen begegnet iſt. Aber ſehr oft ſieht man doch, der erſte Grund war unbilliges Urtheil über ihn, Verläumdung ſeiner bey andern. Ob alſo gleich die Unwißenheit hier unvermeidlich iſt, ſo kann ſie dennoch nicht ganz entſchuldigen, denn das konnte man doch wißen, daß es Folgen und ſchädliche Folgen nach ſich ziehen würde, und um deswillen hätte man in ſeinem Urtheil behutſam ſeyn ſollen. Folglich wird unvermeidliche Unwißenheit der Folgen Antrieb zur Behutſamkeit werden.

Es folgt nunmehr die Beurtheilung der Entſchuldigung, die man davon hernimmt, daß man nicht mit Willen unrecht gehandelt habe. In dieſen Worten war das enthalten, man habe nicht die Meynung und den Sinn gehabt, etwas Unrechtes zu thun, auch nicht den Vorſatz und die Abſicht, die übeln Folgen dadurch hervorzubringen. Alle dieſe Entſchuldigungen faßt man hernach in die Worte zuſammen: man habe ſich übereilt, die Sache nicht recht überlegt, man ſey vielmehr hingerißen worden. Dadurch will man ſagen, man habe nicht vorſetzlich Unrecht gethan. Ehe man aber urtheilen kann, ob dieſe Entſchuldigung gültig ſey, ſo iſt zu erwägen, aus wie vielerley und verſchiedenen Urſachen dieſe Uebereilung zu entſtehen pflegt.

Dergleichen Urſachen nun können zufällige Umſtände ſeyn, z. B. ein jählinger Schrecken, eine jählinge Freude, ein Glück oder Unglück, das uns aus der gewöhnlichen Ruhe und Beſonnenheit bringt. Beſonders machen jählinge Unglücksfälle, unerwartete traurige und ſchreckenvolle Nachrichten ſehr oft, daß jemand etwas thut, was er ſonſt ſeinem Charakter, ſeinen Kenntnißen, ſeinen Uebungen nach nimmermehr würde

gethan haben. Wie oft ſind ſie nicht Urſache, daß Menſchen über Gott, ſeine Vorſehung und Regierung murren, und ſich bisweilen die unſchicklichſten Ausdrücke erlauben, oder daß ſie in Abſicht auf andre verleitet werden, plötzlich aufzufahren, alles um ſich her zu beleidigen, vielen Unrecht zu thun, ſie hart zu behandeln, ſo daß man oft, wenn man um ſolche Leute iſt, ſagt, ſie ſind ſich ganz unähnlich, es muß ihnen etwas widerfahren ſeyn. Ein anderer wurde von einer unerwarteten frohen Nachricht überraſcht, kommt faſt außer ſich, wird vor Freude ganz offenherzig, plaudert etwas aus, und ſtiftet dadurch ſo viel Schaden, den er bey gelaſſener Freude nicht würde angerichtet haben. Hierzu trägt bey vielen das Temperament bey, oder die körperliche Beſchaffenheit eines Menſchen, die ihn zu empfindſam, zu gefühlvoll, zu ſchwach und kraftlos macht, daß er weder der Freude noch dem Schrecken widerſtehen kann. Nun iſt es offenbar, daß dadurch jemand in einen widernatürlichen Zuſtand verſetzt wird, indem er offenbar ſich ganz unähnlich wird, nicht, ſo wie ſonſt, handelt, und überlegt, und etwas ſagt und thut, was er, abgerechnet in ſolchen Fällen, niemals gethan hat. Dieſes, daß wir doch hier in einen widernatürlichen Zuſtand verſetzt werden, wird dem Menſchen hier und da zur Entſchuldigung dienen können, und wird nicht ſo angeſehen werden, als wenn er ruhig, ſtill, und aller Ueberlegung fähig iſt.

Hiermit laßen ſich auch die Fälle der empörten Leidenſchaft, der rege gewordnen Begierde verbinden. Wie heftig wirkt dieſe nicht zuweilen? Was geſchieht nicht im Zorn, oder einer andern heftigen Regung der Leidenſchaft, wovon man alsdenn ſagt, man habe es nicht gewollt, noch weniger aber die Folgen davon gewollt, die aus dem Verſehen etwa entſtanden ſind.

Oft ſind auch Unachtſamkeit und Leichtſinn die Urſachen dieſer Uebereilung. Unachtſamkeit beſteht in jedem Falle darinn, daß man den Gegenſtand, wor-

auf es ankommt, nicht bedenkt, in moraliſchen Fällen, daß man die Natur der Handlungen und ihre Sittlichkeit nicht bedenkt, wie ſie mit den Geſezzen und Pflichten in Verbindung ſtehen, noch auch die Folgen der Handlungen. Wurde aber das nicht bedacht, wurde die Natur und Sittlichkeit der Handlungen nicht erwogen, ſo kann vielerley geſchehen, was man eigentlich nicht thun wollte.

Dieſe Unachtſamkeit kann wieder verſchiedene Urſachen haben, aus denen ſie theils entſtanden iſt, theils zugenommen hat, und je verſchiedner ſie ſind, deſto mehr oder weniger wird ſie zur Entſchuldigung beytragen können.

Der eine iſt unachtſam aus Phlegma, welches immer in der Nachbarſchaft der Faulheit und Trägheit iſt, es iſt ihm beſchwerlich viele Reflexionen anzuſtellen über Sittlichkeit und Unſittlichkeit, oder im Gegentheil aus ſanguiniſchem Weſen, welches eine gewiße Leichtigkeit verurſacht, die bey nichts ſtille ſteht.

Ein andrer iſt unachtſam aus Zerſtreuung, hat immer tauſend Dinge im Sinne, redet, und weiß nicht, was er redet, ißt und trinkt, und weiß nicht, daß er ſchon zu viel gegeßen und getrunken hat.

Noch ein andrer hat den Charakter des Träumens und in ſich ſelbſt Verſinkens, iſt immer in ſich gekehrt, daß man ganz ernſtlich mit ihm reden kann, ohne daß er aufwacht. Wie kann hier Achtſamkeit auf die Gegenſtände ſtatt haben, und ein ſolcher wird zehnmal etwas thun, das nicht recht iſt, und das er ſelbſt nicht gewollt hat.

Urſachen dieſer Unachtſamkeit können auch die Leidenſchaften des Grams und Kummers werden, deren Charakteriſtiſches iſt, daß ſie den Menſchen auf einen gewißen Punkt hinziehen, und ſo das in ſich ſelbſt verſunkene Weſen hervorbringen. Der Kummervolle handelt oft nicht recht, blos aus Unachtſamkeit, und die Urſache davon iſt ſein Kummer.

Selbſt ſchwere und viele Geſchäfte können dieſe Unachtſamkeit verurſachen; jene, weil ſie unſre ganze Aufmerkſamkeit erfordern; dieſe, weil ſie dieſelbe zertheilen, ſo daß man immer zerſtreut iſt, und immer von einem zum andern muß, um nur die Sache zu vollenden, wobey wenig Achtſamkeit auf die Handlung und ihre Sittlichkeit übrig bleibt.

Wieviel nun wird bey dem allen zu erwägen ſeyn! Kann denn dem Phlegma, dem ſanguiniſchen Weſen nicht entgegengearbeitet werden? Kann nicht dem Kummer, der für alles andre zerſtreut, auch vorgebeugt werden? Kann das Träumen, das in ſich ſelbſt verſunken ſeyn und nicht wißen, was um und neben uns vorgeht, kann es nicht Fehler der Angewöhnung ſeyn, oder noch andere Urſachen haben? Und war es wohl nöthig, über die Gebühr viele Beſchäftigungen zu übernehmen? Wird nun wohl die Entſchuldigung: es iſt aus Unachtſamkeit geſchehen, ich habe die Beſchaffenheit der Handlung und ihre Folgen nicht recht bedacht, wird das wohl rechtfertigen, alle Schuld wegnehmen? Wieviel wird es die Schuld vermindern, wieviel konnte hierbey vermieden werden? Faſt bey jedem Menſchen und in jedem einzelnen Falle ändert ſich das ab, und es wird alſo ſchwer zu ſagen: Unachtſamkeit entſchuldigt, vermindert die Schuld; gerade von allen Arten der Unachtſamkeit kann das nicht gelten.

Von der Unachtſamkeit unterſcheidet ſich nun wieder der **Leichtſinn**, ebenfalls eine Urſache, warum man unvorſetzlich handelt. Dieſer Unterſchied beſteht darinn, daß man die Gegenſtände, ihre Natur, Sittlichkeit und Folgen nicht bedenken und beherzigen **will**, und ſich nun auch daran gewöhnt hat, nicht daran zu denken, ſondern alles ſogleich aus der Acht zu laßen. Jener, der Unachtſame, bedenkt die Handlung, ihre Sittlichkeit und Folgen nicht, dieſer, der Leichtſinnige will ſie nicht bedenken, und hat ſich ſchon daran gewöhnt. Das iſt doch ein merklicher Unterſchied. Dies alſo: nicht wollen, wird an einem leichtſinnigen

Menſchen das Charakteriſtiſche ſeyn, daher man auch immer ſagt: er ſchlägt ſich alles aus dem Sinn; das heißt: er will nicht bedenken die Sittlichkeit der Handlung, und beſonders auch nicht die Folgen; und wenn er auch daran erinnert wurde, was für Folgen daraus entſtehen könnten, ſo denkt er, es wird ſo gefährlich nicht ſeyn, wer wird ſichs ſo ſchwer machen, ſo grübeln, ſo ſcrupulös ſeyn. Stellt man ihm vor, daß ſein Körper durch dieſes Laſter zerrüttet werde, ſo antwortet er: ich kenne mich ſchon beßer, mein Körper verträgt viel — hält man ihm ſeine Unthätigkeit vor: ja, ſagt er, ich bin jetzt einmal fröhlich, werde aber ſchon wieder einmal arbeiten.

Dieſer Leichtſinn kann wohl auch mit aus dem körperlichen Temperamente entſpringen, und hängt immer denen, die man ſanguiniſch nennt, an. Aber doch kommt er nicht immer daher, und wenn man auf das Exempel eines ſolchen Leichtſinnigen ſieht, ſo iſt immer allmählig eine gewiße Gleichgültigkeit, die ihm alles was Ernſt heißt, läſtig macht, in ihm entſtanden, und dieſe entſpringt aus der allzuſtarken Sinnlichkeit, bey ſolchen Menſchen und der damit verbundenen Sucht und Verlangen nach beſtändiger Luſt und Heiterkeit. Was dieſer Sinnlichkeit, dieſer Luſt und Heiterkeit nicht behagt, das will man nicht gern entbehren, alſo will man lieber die Folgen der Handlung und ihre Moralität nicht bedenken.

Es darf wohl nicht erſt hinzugeſetzt werden, wie wenig Leichtſinn rechtfertigen könne, ja wie ſchwer es ſey, daß er nur eine gültige Urſache zur Verminderung der Schuld werde. Es bleibt hier gar zu viel Vorwurf übrig, als: wer wird denn nun aber gar nicht denken wollen, was man thut, und was es für Folgen hat. Wer wird ſich denn ganz der Sinnlichkeit, Freude, Heiterkeit ergeben, daß jeder Gedanke, der ernſtlich iſt, ſo ſehr beſchwerlich wird; und dennoch glaubt man ſich immer leicht zu entſchuldigen, wenn man ſagen kann: es iſt aus Leichtſinn geſchehen.

Alles nun, was bisher angeführt worden iſt, fließt in dem Ausdrucke zuſammen: Man habe ſich übereilt. Aber welch ein Unterſchied in den Urſachen der Uebereilung, als: ſich übereilen bey einem jählingen Schrekken, ſich übereilen, weil man einen guten Grad von Phlegma hat, oder aus Kummer, wegen überhäufter Geſchäfte, wo man in ſich ſelbſt verſunken iſt, und ſich übereilen, weil man nicht denken will. Mehr läßt ſich im Allgemeinen nicht ſagen, eigentlich wird das erſt recht brauchbar, wenn man ſich bemüht, es auf einzelne Fälle anzuwenden.

Daß nun bey allen möglichen Entſchuldigungen, die hier und da ſtatt haben können, Rechtfertigung der Handlung nicht ſtatt habe, wird aus folgenden Gründen auch dem Ungelehrten faßlich gemacht werden können. Rechtfertigen heißt darthun, es ſey hier nicht ſo gehandelt worden, daß imputirt werden könne: Entſchuldigen, heißt die Schuld mindern, zwar zugeben, es könne wohl die Handlung imputirt werden, aber doch nicht ſo ſtreng, doch nicht ſo in aller Rückſicht, doch nicht ſo, als wenn unläugbar und geradezu mit Wißen und Willen wäre gehandelt worden. Daß nun aber die Uebereilung in dem weiteſten Sinne aus den vorhin angeführten Urſachen derſelben nicht rechtfertige, ſiehet man

a) aus der Erfahrung. Alle geben wir ja zu, daß wir uns übereilt haben, geben alſo zu, daß hier nicht ſo verfahren worden iſt, wie hätte verfahren werden ſollen. Wir ſchämen uns auch oft deßen, was wir gethan haben, wir bereuen es, wollen, es möchte nicht geſchehen ſeyn, und würden viel darum geben, wenn die Handlung könnte zurückgenommen werden. Woher aber dies Gefühl der Reue, der Schaam, wenn nicht die Stimme des ſenſus recti et praui in uns ſpräche: Ganz recht iſt doch nicht gehandelt worden, du hätteſt eigentlich doch anders handeln ſollen, du warſt nicht ganz der denkende, der ſeinen Unterricht ganz brauchende Menſch. Hieraus fließt aber ſehr natürlich, daß

das Factum nicht gerechtfertigt werden kann. Eben ſo deutlich iſt auch

b) daß Gott unmöglich die Handlung anders anſehen könne, als ſie iſt. Was unrecht iſt, bleibt es nach ſeinem Urtheil, unter welchen Umſtänden es auch geſchehen ſeyn mag, und ein hartes Wort im Zorn geſprochen, bleibt ein hartes Wort, etwas Unrechtes aus Unachtſamkeit oder Leichtſinn gethan, bleibt unrecht. So lange aber in dem Verſtande Gottes die Handlung für unrecht gehalten werden muß, ſo folgt daraus, ſie kann nicht gerechtfertigt werden, wenn auch Entſchuldigung ſtatt finden ſollte. Es läßt ſich auch

c) der Beweis κατ' ἄνθρωπον wohl gebrauchen, daß im gemeinen Leben dergleichen Entſchuldigungen zur Rechtfertigung nicht hinreichen; denn, wenn alle in der bürgerlichen Geſellſchaft begangene Uebereilung, wenn alles, was aus Leichtſinn oder aus Unachtſamkeit, oder im Affekt, oder bey jählingem Schrecken und Freude gethan worden iſt, ungeahndet bleiben ſollte, wie würde die allgemeine Sicherheit und das geſellſchaftliche Wohl beſtehen können? welchen Misbrauch würden nicht Boshafte davon machen? wohin würden wir endlich dadurch gerathen? Nun aber ſetzt jeder Vater, jeder Lehrer, jede Obrigkeit ſolchen Entſchuldigungen entgegen, daß ſie nicht ganz geltend ſeyn können, ſagt: warum haſt du nicht attendirt, dem Leichtſinn nicht vorgebeugt, von dem du ſchon oft biſt abgemahnt worden, warum ließeſt du dich den Affekt hinreißen? Mithin bleibt der Satz ausgemacht richtig: rechtfertigen kann Uebereilung nicht.

Daß aber Minderung der Schuld in dem allen, was zuſammengenommen Uebereilung heißt, liege, folgt wohl daraus, weil die Uebereilung doch den Menſchen in einen ganz andern Zuſtand ſetzt, als in welchem er eigentlich iſt, oder als in dem wir ruhig, bedächtig, überlegt, aufmerkſam, und ernſthaft ſind. Gewiß iſt doch der Affekt, das Jählinge in Schrecken und Freude, ein ganz anderer Zuſtand, als der, wo wir ruhig ſind. Das leichtſinnige Weſen, wenn es auch nicht gerechtfer=

tigt, ſelbſt nicht ſonderlich entſchuldigt werden kann, iſt doch ein andrer Zuſtand, als der, wo man ernſthaft und bedächtig handelt. In einen ſolchen Zuſtand zu gerathen iſt möglich, und es liegt ſo viel Grund der Möglichkeit in unſrer vielfachen Einſchränkung, die uns aus dem ruhigen bedächtigen Weſen ſo leicht zu einer Unachtſamkeit fortreißen kann. Iſt das nun bey uns allen möglich, liegt ſo viel Grund dazu in unſrer eingeſchränkten Einrichtung, wird dies nicht die Schuld vermindern, und folglich auch etwas zur Entſchuldigung beytragen? Das zeigt ſich auch, wenn wir gegen einander handeln, wo von dem andern in ſolchen Fällen Nachſicht, Billigkeit, Mitleid gefordert wird, welches ſeinen Grund darinne hat, daß der andere auch fehlen, auch leichtſinnig ſeyn könne.

Wenn wir dieſe allgemeinen Betrachtungen über Nichtwißen und Nichtwollen mit praktiſchen Erinnerungen begleiten wollen, ſo werden wir ſie

1. auf unſer **Verhältniß mit Gott** anwenden können und müßen, da bey ihm doch vorzüglich Zurechnung zu erwarten iſt. Wir werden von ihm erwarten dürfen, daß er über das, was unvermeidliche Unwißenheit iſt, gewiß **gerecht** und **allwißend** urtheilen werde, er, dem weit mehr, als mir ſelbſt bekannt ſeyn muß, konnte ich hier nicht wißen? Wir dürfen ihm aber auch in Hinſicht deßen: **wir haben nicht gewollt,** zutrauen, daß bey ihm das ſeyn werde, was wir Menſchen **Nachſicht, Billigkeit** nennen, oder, daß er verzeihen werde, auch dann, wenn wir nicht entſchuldigt ſind, daß er ſich in Abſicht auf das alles ſo gnädig erweiſen werde, wie er es zu thun verſprochen hat. Wir dürfen alſo in **Anſehung** ſeiner ein **gerechtes** aber auch ein **gütiges** Urtheil erwarten. — Wenn ferner das Urtheil darüber, man habe es nicht gewußt und gewollt, ſo ſchwürig iſt, wenn dabey ſoviel zu bedenken iſt, ſo folgt

2. daraus, **daß wir in Anſehung unſrer überaus gewißenhaft zu werden ſuchen müßen,** um

uns nicht durch ungültige Entſchuldigungen zu betrügen, zu beruhigen und einzuſchläfern, zumal da wir einſehen können, daß dieſe Entſchuldigungen doch der Wahrheit nach die Schuld nicht aufheben. Zur Beförderung dieſer Gewißenhaftigkeit wird gehören,

a) daß man ſich aufrichtig ſagt, was man hier wohl hätte verhüten können, allenfalls auch, wenn es aus Angewöhnung herkömmt, ſich an ſein voriges Leben erinnert, und ſich zu entſinnen ſucht, wodurch man der Unachtſame, der in ſich ſelbſt Verſunkene, der Leichtſinnige geworden ſey. Aufrichtigkeit iſt man ſich ſchuldig, wenn man beßer werden will, und ſie wird ein Stück der hieher gehörigen Gewißenhaftigkeit ausmachen. Wird man ſich aber aufrichtig ſagen, was man wohl hier hätte vermeiden können, und wie man zu alle dem, was geſchehen iſt, lange mitgewirkt und gearbeitet habe, wie viel man ſelbſt daran Schuld ſey, ſo wird man ſich nicht fälſchlich damit beruhigen: ich habe es nicht gewußt, bin übereilt worden, habe es nicht ſo böſe gemeynt. — Zur Beförderung dieſer Gewißenhaftigkeit werden hiernächſt auch

b) Uebungen erfordert, welche darinn beſtehen werden, daß man

α) die Folgen der Handlungen, und vorzüglich die ſchädlichen Folgen bisweilen überdenkt, ob ſie uns vielleicht dann, wenn wir nahe dabey ſind uns zu übereilen, zur Warnung dienen möchten. Das kann man ja füglich thun, wenn man andre handeln ſieht, und nun begierig iſt zu erwarten, wie das ablaufen werde, wenn man fürchtet, daß dieſe Handlung viel Unbequemlichkeit nach ſich ziehen werde. Da iſt Materie die Folgen zu bedenken, und beſonders die widrigen Folgen, welche Handlungen haben können. Dieſe Folgen hat man um ſo mehr zu bedenken, wenn man gewarnt iſt. Warnungen aber werden uns auf einem doppelten Wege gegeben, entweder durch andere, deren Beyſpiel uns warnt, oder durch Worte, Zuredungen und Vorſtellungen derer, die uns geradezu

abrathen. Dann iſt es Zeit, wenn mich Beyſpiele und Ermahnungen warnen, zu bedenken, was könnte das, was ich jezt thun will, für Folgen, für widrige Folgen nach ſich ziehen? Geſezt nun, der Fall käme, der Affekt würde rege, ſo wird doch der Gedanke der widrigen Folgen, die ich mir vorgeſtellt habe, in der Seele aufleben, und mich zurückhalten. Dieſe Uebungen werden aber auch

β) darin beſtehen, daß man ſich bemüht, das zu meiden, was uns leichtſinnig und unachtſam machen kann, und beſonders das zu meiden, was dieſen Leichtſinn und dieſe Unachtſamkeit zu einem angewöhnten Leichtſinn und einer angewöhnten Unachtſamkeit machen kann. Wenn ich weiß, daß z. B. allzuviel übernommene Geſchäfte einen Menſchen verdrießlich machen, daß er alle um und neben ſich anfährt, über jede Störung aufgebracht wird, und allen Leuten neben ſich das Leben ſauer macht, ſo iſt es Pflicht, nicht ſo viel Geſchäfte über mich zu nehmen; denn ich bin ja auch ein Menſch, auch mich können die allzuvielen Beſchäftigungen dahinbringen, daß ich gegen alle mürriſch und unbillig würde, weil ich nur immer dringen und treiben müßte, daß die vielen Geſchäfte nacheinander vollendet würden. Weiß ich, woraus der Leichtſinn zu entſtehen pflegt, ſo iſt es doch Pflicht, mich vor der Sucht nach beſtändiger Vergnügung und Heiterkeit in Acht zu nehmen, man will ja ſonſt ſich nicht davor verwahren, daß einem der Ernſt nicht gleichgültig wird. Das iſt auch der Fall mit den geſuchten allzuvielen Zerſtreuungen, Verwickelungen in Geſchäfte und neuen Verbindungen. Nichts theilt unſre Aufmerkſamkeit mehr, als wenn wir kaum mit unſern Geſchäften fertig werden können, nichts mehr, als wenn unſre Verbindungen zu groß ſind. Suchen wir nun eine Verbindung über die andere, ein Amt nach dem andern, eine neue Bekanntſchaft über die andere, wie muß ſich dann nicht unſre Aufmerkſamkeit theilen? Wenn nun unſre Kräfte kaum zureichen, jene Geſchäfte abzuwarten, wenn wir vor lauter Geſell-

ſchaften nicht zu uns ſelbſt kommen können, was wird uns übrig bleiben für die Bedachtſamkeit auf unſre moraliſchen Handlungen? Und wenn wir nun hier und da etwas verſäumen, hier und dort einen Fehler begehen, dann werden wir doch nicht immer mit völliger Beruhigung des Herzens ſagen können: ich habe ſo viel zu thun, ſtehe in ſo vielerley Verbindungen. Haben wir ſie nicht ſelbſt geſucht? und ſie ſuchen, heißt Veranlaßung ſuchen zur Unachtſamkeit in ſeinen Handlungen.

Dieſe Gewißenhaftigkeit erfordert auch, daß wir gegen alles Angewöhnte und Maſchenenmäßige, wobey man nicht denkt, ob etwas recht oder unrecht ſey, arbeiten. Dieſes Angewöhnte und Maſchinenmäßige bringt man ſo oft aus der Jugend mit, wenn man ſo erzogen worden iſt, daß alles Schritt für Schritt und Punkt für Punkt geſchehen mußte, ohne darüber zu reflektiren; man iſt daran gewöhnt, manchmal zu etwas Gutem, manchmal aber auch zu etwas Böſem. Dies Maſchinenmäßige — etwas nur darum thun, damit man es gethan habe — hindert das Nachdenken und die Aufmerkſamkeit über die Natur, Sittlichkeit und Folgen der Handlungen. — Die Gewißenhaftigkeit erfordert auch

c) daß wir die falſche Schaam ablegen müßen zu geſtehen, daß wir gefehlt und geirrt haben. Daß dieſe falſche Schaam nicht der Weg zur Beßerung ſey, iſt an dem Beyſpiel der Kinder ſichtbar. Nichts iſt ſchwerer, als Kinder zu beßern, die unerſchöpflich in Ausflüchten und Entſchuldigungen ſind, denn nach und nach kommen ſie dahin, daß ſie glauben recht zu handeln, weil es ihnen zur Gewohnheit geworden iſt, über das, was nicht recht geſchieht, hundert Entſchuldigungen vorzubringen. Die Sache ſelbſt bleibt die nemliche auch wenn wir erwachſen ſind, aber da ſollen wir gegen die falſche Schaam eines Geſtändnißes arbeiten und ſagen lernen: ich habe gefehlt, habe mich übereilt, weiß auch, daß das nicht ganz entſchuldigt, ſondern ich bedarf Nachſicht und Verzeihung, damit wir jenes Ge-

fühl nicht erſticken, welches in uns ſagt: es entſchuldigt nicht.

Dies alles faße man in den Geſichtspunkt zuſammen: ich will mich gewöhnen, gewißenhaft zu handeln, damit ich mich nicht gewöhne, mich einzuſchläfern, mein Leben in träger Ruhe hinzubringen.

Zu dieſen Uebungen könnte man noch

d) folgende Betrachtungen hinzuſetzen, daß die Schrift von einem verhältnißmäßigen Maaße der Zurechnung unſrer Handlungen nicht ſelten redet. Das geſchieht in ſolchen Stellen, wo es heißt, daß der, welcher den Willen ſeines Herrn gewußt, und doch nicht gethan habe, doppelte Streiche leiden werde; daß einem frommen und getreuen Knecht, der über weniges getreu geweſen war, verſichert wird, er werde über mehreres geſetzt werden, daß beſonders in einer gewißen Stelle ſo deutlich gelehrt wird: Gott würde die, welche eine Offenbarung gehabt hätten, wie das jüdiſche Volk, nach derſelben, und dem Gebrauch, den ſie davon gemacht hätten, andere aber, die ihrer entbehrt hätten, als heydniſche Völker, würde er nach dem Maaße der Kenntniße, die ſie durch Hülfe der Natur haben konnten, beurtheilen.

Dergleichen Stellen ſind: Luk. 12, 47. ff.; Röm. 2, ganz; Matth. 23, 11. Matth. 11, 22. Aus allen dieſen Stellen von dem verſchiedenen Maaße der Zurechnung fließt nun, daß die Verſchiedenheit der erlangten Kenntniße, der erlangten Gaben, und des freywilligen Gebrauchs, den wir davon machen, den Grund zu einer Verſchiedenheit der Vergeltung in jenem Leben in ſich enthalten werde, und das iſt das Maaß: Verſchiedene Vergeltung beruhend auf dem Grunde verſchiedener Kenntniße, verſchiedener Gaben, und eines verſchiedenen freywilligen Gebrauchs, den man von dem allen gemacht hat.

Iſt das aber Lehre der Schrift, ſo wird ſie ganz natürlich zur Gewißenhaftigkeit in unſern Handlungen und unſern eignen Urtheilen darüber führen müßen, da-

mit wir uns nicht ſo leicht ſagen, das hätten wir nicht gewußt, nicht gekannt, und darum, weil wir manches nicht wißen können, nicht auf ganz andere davon verſchiedene Fälle ſchließen. Aber außer der dadurch gewirkten Behutſamkeit in unſern Handlungen, wird ſie uns auch zur Ermunterung dienen, die nicht nur Gott für die erlangten Kenntniße und Gaben dankt, ſondern ſich auch freut, wenn ſie gut angewendet, ein freywillig guter Gebrauch davon gemacht wird, weil man aus ſolchen Belehrungen weiß, je beßer, treuer, fleißiger und anhaltender der hiervon gemachte Gebrauch ſeyn werde, deſto mehr werde ſich auch die künftige Vergeltung darnach richten.

Eine ſehr wichtige praktiſche Erinnerung, welche hieher gehört, iſt

4. dieſe, das wir andere Menſchen aus den angeführten Gründen billig beurtheilen ſollen, ſowohl mit Worten, als auch, wenn wir Anſprüche an ſie zu machen haben. — Mit Worten: nicht den Augenblick verdammen, der vorſetzlichen Bosheit beſchuldigen und nichts davon gelten laßen: Wußten ſie es denn auch, konnten ſie es auch wißen? Dann auch bey den Anſprüchen, die wir an ſie zu machen haben, nicht ſagen: Das habe ich zu fordern; du ſprichſt zwar, du hätteſt dich übereilt, aber du haſt mir doch geſchadet, du mußt es mir erſtatten. Denn keine Entſchuldigung gelten zu laßen, keinen Funken von Nachſicht und Mitleid aufglimmen zu laßen, und nur immer auf das ſtrengſte Recht dringen, und ſagen: Warum biſt du unachtſam geweſen, iſt doch in der That unverzeihlich, wenn wir die mancherley Urſachen der Uebereilungen überdacht haben. Bedauern verdient doch der Leichtſinn, und jener Affekt, jene jähligen Zufälle verdienen doch Mitleid.

So ſey man alſo nicht ſo abgeneigt von Entſchuldigungen andrer, wenn ſie ſolche Urſachen vorwenden, geſetzt auch, daß man ſagt, ſie wären lange noch nicht gerechtfertigt, geſetzt auch, daß man Obrigkeits wegen um des Beyſpiels willen es ahnden muß, überlaße aber

das Urtheil über das Herz des Menſchen, wie viel er hierbey vermeiden oder nicht vermeiden konnte, wie viel er Schuld habe oder nicht, dieſes überlaße man Gott. Die aber, gegen welche man nachſichtig, billig, mitleidig iſt, müßen doch auch bedenken lernen, daß der Strenge der Wahrheit nach anders mit ihnen gehandelt werden ſollte, und daß immer Liebe ſich mit einmiſchen muß, um erſt dem Mitleiden, der Billigkeit und Nachſicht Eingang zu den Herzen zu verſchaffen. Wo dieſe Liebe fehlt, da wird man Beyſpiele hartherziger Menſchen finden, die auf nichts hören, auch nicht die mindeſte Minderung der Schuld zugeben wollen, ſondern verdammen, wenn nicht recht geſchah, und ihr Recht ſuchen, wenn es ihnen aus Leichtſinn oder Unachtſamkeit entzogen wurde.

In Anſehung der Billigkeit in dem Urtheile über andre, wird noch insbeſondere zu erinnern ſeyn, daß **man ſich hüten müße ihr Gewißen zu beunruhigen und ihnen ihr Leben vielfach zu verbittern durch die Zurechnung der ganzen Reihe ſchädlicher Folgen, die eine einzige unrechte Handlung bisweilen nach ſich zog.** Anderer Gewißen beunruhigen und beängſtigen — ihnen zu Gemüthe führen, daß ſie für alle dieſe Folgen in ihrer ganzen Reihe verantwortlich wären; ihnen das Leben verbittern — theils durch Beunruhigung ihres Gewißens, theils auch, wenn man ſie ſo behandelt, und für alle mögliche ſchädliche Folgen einer gewißen unrechten Handlung zur Verantwortung ziehen wollte. Daß jemand z. B. das Vermögen eines andern, das anvertraute Gut nicht treulich und ſorgfältig bewahrt, zieht freylich dem andern Verluſt zu, und das iſt die nächſte Folge. Aber wie viel Verluſt, wie viel Folgen kann der Verluſt des Vermögens wieder nach ſich ziehen durch den Verlauf ſeines ganzen Lebens, für ihn, ſein Amt, ſeine Familie, viele andere! Sollte jenem nun die ganze Reihe dieſer ſchädlichen Folgen zugerechnet werden, weil er durch Untreue in Anſehung der Verwaltung des anvertrauten Gutes, Verluſt des Vermögens eines andern verurſacht hat? — Daß jemand in

einem Contrakt, den er eingegangen iſt, als: bey einer Verpachtung, nicht alle Punkte gehörig beobachtet hat, daß er ſich Fahrläßigkeiten zu Schulden kommen ließ, daraus können entſtehen und entſtehen auch wirklich viele und große Schäden, und man findet daher auch in Proceßen, die darüber geführt werden, oft fürchterliche Rechnungen, was daraus alles für Schaden entſtanden war. Der Beleidigte rechnet jenem vor, was er außerdem hätte gewinnen können, und dennoch nicht gewonnen hat, und anſtatt, daß ihm der andere nur den Werth des Verluſtes erſetzen ſollte, macht er ihm die Rechnung, daß er ihm noch zwey- dreymal ſo viel zu reſtituiren gehalten ſeyn ſoll, als die Summe beträgt für alles, was daraus für Schaden entſtanden iſt, wie viel dadurch in Unordnung gekommen und dadurch verlohren gegangen iſt, ſo daß ſelbſt Rechtsgelehrte und Richter, die dergleichen ſpecielle Fälle unterſuchen, bisweilen ſchwierig ſind, ob ſie dem Beleidigten alle die angegebenen Folgen zurechnen können. — Dadurch, daß man jemandem einmal eine Gefälligkeit abſchlug, ein ungünſtiges Urtheil über ihn fällte, können hundert unangenehme Folgen für ihn entſtehen. Sollten nun alle dieſe unangenehmen Folgen, dem, der damals die Bitte abſchlug, das Urtheil fällte, können zugerechnet werden?

Schon aus den wenigen angeführten Beyſpielen wird ſich einſehen laßen, daß hierbey viele Härte und Unbilligkeit mit unterlaufen könne. Die Regel wird daher dieſe ſeyn: Man ſey billig und inputire nicht alle mögliche Folgen demjenigen, der die Handlung begangen hat. Es treten ja ſo viele Umſtände ein, die am Ende die großen Schäden hervorbringen, und unmöglich kann man ſagen, der, welcher die Veranlaßung dazu gegeben hat, habe damals abſichtlich alle dieſe ſchlimmen Folgen hervorbringen wollen. Wollte man das thun, ſo würde hier das: ſummum ius ſumma iniuria, eintreten, welches nicht ſelten in ſolchen Fällen geſchieht. Mancher ängſtigt ſich ohnedies ſelbſt darüber, wenn nach einer

langen Reihe durchſchlafner Jahre das Gewißen endlich aufwacht. Wohl uns, daß der, der über dieſe Zurechnungen urtheilen wird, Gott iſt, von deßen Gerechtigkeit wir erwarten können, daß uns nichts als Schuld werde angerechnet werden, was es nicht wirklich iſt!

Damit man aber auch in dieſem Stück nicht leichtſinnig werde, ſo wird zu bedenken ſeyn, welche Folgen kann man jemandem zurechnen, als wißentlich und gefliſsentlich bewürkte Folgen? Ohne Zweifel alle phyſikaliſchen und moraliſchen Folgen, die nothwendig und unzertrennlich mit der Handlung verbunden ſind. Die nothwendige und unzertrennliche Verbindung iſt, wenn ſie Wirkungen von der Handlung ſind, phyſikaliſche oder moraliſche, und alſo die Handlung als causa efficiens der Folgen angeſehen werden muß. Wenn z. B. jemand einem andern üble Grundſätze beybringt, ſo iſt ja nun die Folge: des andern ſein Irrthum, nothwendige und unzertrennliche Folge deßen, was er that, und ohnfehlbar wird dann der in dem andern vorhandene Irrthum jenem zuzurechnen ſeyn, der ihm denſelben beygebracht hatte. Wenn man andere erziehen ſoll, und ſie in ihrer Unwißenheit läßt oder beſtärkt, ſo iſt die nothwendig unzertrennliche Folge die Unwißenheit des andern; wird alſo jenem die ganz nothwendig beygebrachte Unwißenheit nicht zuzurechnen ſeyn? So verhält es ſich auch mit allen Arten der eigentlich ſogenannten Verführungen. Wer andre, ſey es nun durch Worte, oder durch Schriften, oder durch Beyſpiel zur Unzucht, zum Spiel verführte, der iſt ja nun die wirkende Urſache von der Unzucht oder dem Hange zum Spiel des andern, und kann ſich unmöglich von der Zurechnung losmachen, da ja nicht ein Schatten von Nichtwißen und Nichtwollen da iſt, da er ja vorausſehen konnte, daß die Folgen davon kommen müßen. Mithin ſind ſolche Folgen ganz unläugbar imputabel. Wenn man im Gegentheil die andern Folgen betrachtet, die nicht ſo unzertrennlich mit den Handlungen verbunden ſind, dann wäre man wohl nicht als die wirkende

Urſache anzuſehen, denn man konnte ja die ganze Reihe ſchädlicher Folgen nicht vorausſehen, auch kommen noch ſo viele andere mitwirkende Urſachen hinzu, warum die Folgen eben ſo kommen, eben die werden. Daß das in ſeiner Unwißenheit gelaßene Kind, ein irreligiöſer Menſch, ein ſchlechter Freund, ein ſchlechter Arbeiter wird, dazu können noch hundert Zwiſchenurſachen mitwirken. Folgt nun nicht daraus: Dieſe ganze Reihe von ſchädlichen Folgen im Handeln wird man wohl nicht alle dem andern zurechnen können, ſo wie vorhin die unzertrennlichen und nothwendigen Folgen, wo es unläugbar war, daß er ſie gewollt und gewußt habe.

Uebrigens liegt es auch ſo in der Erfahrung und in der menſchlichen Seele, daß, wenn man alle einem die ſchädlichen Folgen zurechnen wollte, alles alsdenn von Härte redet, und um Mitleiden anfleht, zum Beweiſe, daß der Menſch wohl fühlt, und eine Art von ſtiller Convenienz darüber da iſt: ſo muß man doch nicht verfahren, und eine ganze Reihe ſolcher ſchädlichen Folgen im Handeln dem Andern aufbürden wollen. Indeßen ſoll damit nicht geſagt werden, man dürfe nicht daran denken, im Gegentheil ſoll man oft und ernſtlich daran denken, um fühlen zu lernen, wie viel aus einer einzigen Sache entſtehen könne (ex minimis magna, ex vno permulta) um ſich zu warnen vor Leichtſinn und Unachtſamkeit bey dem Betragen gegen ſeine Nebenmenſchen. — Endlich

5. ſollen uns dieſe Betrachtungen auch zur Demuth und Beſcheidenheit führen, daß wir uns nicht alle gute Folgen, die ſich an unſre Handlungen anſchlieſſen, als Verdienſt anrechnen. Freylich, wenn man Gutes wirkt, und der andere nun dadurch Gutes empfängt, ſo iſt dieſe Folge wohl eine Folge der wirkenden guten Handlung, und Gott wird ſie zu vergelten wißen; allein die ganze Reihe aller guten Folgen des Handelnden, die nun nach einander entſtehen, als: wenn man jemandem eine Wohlthat erzeigt, zu einer Verſorgung hilft, und der durch die Wohlthat unterſtützte, der verſorgte,

viel Gutes ſtiftet, wird man ſich dieſe ganze Reihe von Folgen auch als Verdienſt anrechnen können? Wer andere belehrt und beßert, iſt wohl die wirkende Urſache ihrer guten Einſichten, ihrer guten Fertigkeiten und Entſchließungen, er darf ſich deßen freuen, darf ihre Liebe dafür erwarten, darf auch gewiß hoffen, daß er den Beyfall Gottes haben werde; aber wenn der, dem er auf dieſe Art genützt hat, in die Welt geht, und viel Früchte bringt, ſo hängt dies freylich mit jener Belehrung zuſammen, aber würde nicht die Forderung zu groß ſeyn, wenn ich als Lehrer alles das, was ein andrer Gutes thut, mir imputirt, als meine Handlung vergolten wiſſen wollte? Die Wirkung deßen, was ich ihn lehrte, oder für ihn that, war, daß der andere etwas Gutes erhielt, aber daß er nun mit dem erhaltenen Guten gut wuchert, und in der Welt nützlich wird, dazu gehört ſein Fleiß, ſein Eifer, ſein Arbeiten, ſeine Bemühung, und dazu, daß er viel Gutes wirken kann, gehört doch auch die göttliche Vorſehung, die ihn in den Stand ſetzt, es thun zu können, dieſe muß doch billig auch mit in Anſchlag gebracht werden. Wie? wenn der von dir gebeßerte nicht ſeiner Pflicht treu geblieben wäre, wenn er die guten Gruudſätze ſich nicht noch mehr zu eigen gemacht, wenn die Vorſehung ihm nicht Gelegenheit gegeben, ſein angefangenes gutes Werk auszuführen, wenn er die Gelegenheiten, die ſie ihm gab, nicht benutzt hätte, würde er dann auch noch alles das Gute gewürkt haben? Luther hat die Reformation angefangen, dadurch iſt erſtaunend viel Gutes bewürkt worden, aber kann man ihn darum als die wirkende Urſache anſehen? Kann man alles unzählige damit zuſammenhängende Gute ihm als Verdienſt anrechnen? Das, was er aus Pflicht und als vor Gott that, iſt ſein Werk, das übrige iſt das Werk der Vorſehung.

Man ſey alſo nicht ſtolz, wenn man eine gute Handlung verrichtet, ſchreibe ſich nicht alles mögliche Gute, was daraus entſpringt, zu, als dem Stifter und der würkenden Urſache! Der Wahrheit nach bleibt nichts

übrig als das Ermunternde Gutes zu wirken, weil gewürktes Gute durch andere, an denen es gewürkt wird, ſehr viel Gutes durch alle Menſchenalter nach ſich ziehen kann. Aber ſich ermuntern laßen durch ſolche Betrachtungen iſt weit verſchieden von dem: ſich als die wirkende Urſache anſehen, und wohl gar darauf etwas einbilden wollen. Und fließt im Gegentheil aus meiner Handlung viel Uebels, ſo folgt doch daraus nicht alles Uebel. Der Gott, der mir befiehlt, demüthig zu ſeyn bey guten Handlungen, der erlaubt mir auch, mich nicht allzuſehr zu ängſtigen, und an meinem Glück zu verzweifeln, wenn eine meiner Handlungen viel Uebels bewürkte.

Von der Zurechnung leſe man nach: Millers Einleitung in die theologiſche Moral von S. 84. an.

Die ganze Materie iſt auch ſehr genau abgehandelt in Cruſii theologiſcher Moral S. 727. ff.

Es giebt aber noch Handlungen, die wir thun und laßen können. Ein Umſtand, der da nicht ſtatt findet, wo Pflicht und Obliegenheit iſt. Die Betrachtung über dieſe Gattung von Handlungen macht den Inhalt des §. 10. aus.

§. 10.

Außer dem, was der Pflicht gemäß oder zuwider iſt, was uns obliegt, und was wir folglich thun und laßen ſollen, giebt es Handlungen, die uns freygelaßen ſind, die wir thun und laßen können, und die wir daher blos erlaubte Handlungen nennen.

Wenn eine Handlung freygelaßen iſt, ſo muß über dieſe Handlung kein Gebot vorhanden ſeyn, das ſie ausdrücklich vorſchriebe, denn ſonſt würden wir ſie nicht unterlaßen können; aber auch keine Vorſchrift, aus welcher nothwendig folgte, daß wir ſie zu thun hätten. Im Gegentheil darf auch kein ausdrückliches Verbot darüber da ſeyn, denn ſonſt würden wir ſie nicht thun können, auch muß es aus keinem

andern Verbote folgen, weil ſie dann ſo gut als ausdrücklich verboten ſeyn würde, das heißt kurz: ſie muß weder κατ᾽ ἐντολὴν noch κατὰ διάνοιαν angeordnet oder unterſagt ſeyn. Beyſpiele werden dieſes erläutern.

Daß wir für andre arbeiten, iſt Pflicht, aber ob wir ihnen dieſe Arbeit umſonſt liefern, oder uns einen Lohn dafür ausbedingen wollen, iſt uns frey, es wird uns nirgends verboten, aber auch nicht geboten, daß es immer geſchehen müße. Auch fließt es aus keiner Stelle der Schrift, man müße alles umſonſt thun, und es ſey ſündlich, einen Lohn für ſeine Arbeit zu nehmen. — Im Handel und Wandel kann man beym Verkauf ſeiner Waaren von dem andern Profit nehmen, weniger oder mehr, kann ſie ihm aber auch ohne Profit überlaßen, man kann jemandem das Darlehn erlaßen, kann es aber auch wieder fordern. Bey der Wahl einer Lebensart iſt es ganz frey gelaßen, welche man wählen wolle, wenn ſie nur an ſich nicht ſündlich iſt; eine Lebensart muß man allerdings wählen, ob man aber ſtudieren, ob man Kaufmann, Soldat, oder Handwerker werden wolle, iſt ganz frey. — So können wir für unſre Geſundheit ſorgen durch Bewegung, Geſellſchaft, Anhörung einer Muſik, durch eigne kleine Beſchäftigungen, die uns unterhalten, Zeichnen, Malen u. ſ. w. Wir können uns ein Vergnügen machen, oder auch nicht, können uns dieſe Art von Vergnügen oder auch eine andere wählen. — Nach der chriſtlichen Freyheit ſteht es uns frey, uns am Sonntage mit etwas zu beſchäftigen oder auch nicht, wenn es nur nicht durch bürgerliche Geſetze verbotene Beſchäftigungen ſind. Ja, ſelbſt in äußerlichen Uebungen der Religion kann einer das, der andere etwas anders thun, einer Gelübde thun, der andre nicht, einer ſich Tage zu Faſttagen beſtimmen, der andere nicht. —

In allen dieſen Beyſpielen iſt kein ausdrückliches Gebot oder Verbot da, noch auch ein ſolches Gebot oder Verbot, woraus per neceſſariam conſecutionem flöße, es ſey uns geboten oder verboten. Wenn das Gebot von der Liebe da iſt, und nun gleich nicht ausdrücklich da-

ſteht, ſiehe den andern freundlich an, ſo liegt doch das wohl mit in der Vorſchrift, andre zu lieben, und fließt per neceſſariam conſecutionem daraus: wenn ich in genere zur Liebe verpflichtet bin, ſo bin ich auch zu der Gattung derſelben, zu den Freundlichkeitsbezeigungen, als Zeichen der Liebe, verbunden. Was hingegen ſolche Handlungen betrift, wie in obigen Beiſpielen, da iſt kein Gebot oder Verbot in der chriſtlichen Lehre, woraus flöße, man müße operam manuariam, oder Wißenſchaften treiben, müße die Schuld erlaßen, dürfe nicht Profit nehmen ꝛc.

Findet man nun, daß irgend eine Handlung weder ausdrücklich noch durch nothwendige Folgerung aus einer andern Vorſchrift geboten oder verboten iſt, ſo ſchließt man, alſo iſt es eine freygelaßene Handlung. Nimmt man noch die bibliſchen Ausdrücke hinzu, wo gar vielerley von ſolchen Handlungen vorkommt, ſo findet man, daß Paulus und auch zuweilen Petrus ſagt: ἐξȣσίαν ἔχω, ἐλευθερίαν ἔχω τȣ͂το ποιεῖν, ἐλέυθερός εἰμι. Dieſe beiden Worte brauchen ſie allemal in ſolchen Fällen, wo die Rede davon iſt: Ich kann das thun, kann es auch nicht thun. Man erinnere ſich, daß vorzüglich Paulus ſo viel ſchreibt in Anſehung der erlaubten und nicht erlaubten Speiſen. Die umſtändlichſte und wirklich recht durchdachte Stelle iſt Röm. 14. vergl. mit 1. Corr. 6, 12. Kap. 8 und 9.

Wenn wir nun aber auch ſehen, es giebt freygelaßene Handlungen, werden wir darum ſogleich fortſchlieſſen können, alſo iſt es uns erlaubt ſie zu thun oder nicht zu thun? Nein, es iſt vielmehr zu bedenken, daß bisher nur an ſich überhaupt und in abſtracto von den Handlungen iſt geredet worden, Spiel, Tanz, Schauſpiel in abſtracto betrachtet iſt weder geboten noch verboten. Ueber die Arten der Vergnügungen, und die Arten ſeiner Geſundheit zu pflegen, iſt weder gebietend noch verbietend etwas beſtimmt; aber eigentlich handeln wir doch nicht in abſtracto, folglich iſt es auch nicht genug, unſre Handlungen blos in abſtracto zu betrachten, ſondern ſie

ſind und werden allemal Handlungen in concreto, d. h. Handlungen eines handelnden Subjekts, wodurch ſie ihre vielfachen moraliſchen Beſtimmungen erhalten. Folglich darf man nicht dabey ſtehen bleiben: Iſt die Handlung geboten oder verboten? ſondern es iſt zu ſehen, wie jedesmal in dem beſtimmten Falle eine ſolche freygelaßene Handlung ihre moraliſchen Beſtimmungen erhält, durch welche ſie nicht wider die Pflicht laufen kann.

Solche moraliſche Beſtimmungen will man andeuten, wenn man fragt: Wer thut es? Wie thut er es? Aus welcher Abſicht? In weßen Gegenwart? Zu welcher Zeit? An welchem Orte? Unter was für Vermögensumſtänden, Amtsverhältnißen? Durch was für Mittel? Und wie ſtehts in Anſehung der Folgen? Offenbar werden alſo die moraliſchen Beſtimmungen dieſe ſeyn, daß wir dergleichen Handlungen zu der Zeit, an dem Orte, unter den Umſtänden, vor dieſen oder jenen Perſonen, bey dieſen Mitteln verrichten, und daß wir, die wir ſie verrichten, allemal moraliſche Geſchöpfe bleiben, die ihre Handlungen beurtheilen und prüfen, nach Gründen und Vorſtellungen wählen, und ihr Gewißen zu Rathe ziehen ſollen.

Das ſind nähere moraliſche Beſtimmungen, die allemal mit in Betrachtung kommen müßen. Geſetzt, ich kann in abſtracto ſagen: Darüber iſt kein Gebot oder Verbot da, und daraus folgern, alſo kann ich es thun und laßen, werde ich nun darzu ſetzen können: je nachdem ich will? Nein, ſondern nun heißt es: ſiehe auf die jedesmalige moraliſche Beſtimmung in Anſehung deiner, des handelnden Subjekts, und frage nun: Iſt die an ſich freygelaßne Handlung jetzt mir erlaubt? Nun ſehe ich ſie an in concreto, in Abſicht auf mich, nun komme ich auf die moraliſche Beſtimmung: Warum jetzo? Warum mir? Warum jetzo nicht? Warum jetzo mir nicht? Sobald alſo die Frage iſt, ob das mir Freygelaßene mir erlaubt ſey, ſo ſind mit dem, was überhaupt freygelaßen iſt, die jedesmaligen moraliſchen Be-

ſtimmungen zu verbinden, Abſicht, Bewegungsgrund, Zeit, Ort, Veranlaßung, Zeugen, u. a. m. und nun wird erſt die Frage beſtimmt und vollſtändig, ob das überhaupt Freygelaßene mir in den diesmaligen Umſtänden, in allen ſeinen jetzigen moraliſchen Beſtimmungen erlaubt ſey, oder ob es im Gegentheil unter dieſen Umſtänden für mich unerlaubt und pflichtwidrig werde, ſo, daß ich eine Pflicht ganz verſäume, oder ſie verhindre, unterbreche, aufhalte, verſchiebe, oder doch dabey nicht recht handle, aus welchen Gründen ich es doch unterlaſſen möchte, ohngeachtet es an ſich gethan oder unterlaſſen werden konnte. Was hilft alſo alles Fragen: Iſt es erlaubt, zu ſpielen, zu tanzen, das Schauſpiel zu beſuchen? wenn man nicht darauf denkt: iſt es jetzo unter den Umſtänden, zu der Zeit, an dem Orte noch frey gelaßen, oder kann es dadurch pflichtwidrig werden?

Wenn nun eine freygelaßene Handlung durch alle jene moraliſchen Beſtimmungen nicht pflichtwidrig wird, dann iſt ſie erlaubt, und es iſt daher eine erlaubte Handlung eine an ſich freygelaßene Handlung, die aber unter den jetzigen moraliſchen Beſtimmungen nicht pflichtwidrig wird.

Es iſt demnach doch wohl zu kurz abgefertigt, wenn man ſagt: Das ſind **Mitteldinge**, Adiaphora, es iſt weder geboten noch verboten, oder auch: es iſt weder gut noch böſe. Denn die Handlung, die weder gut noch böſe iſt, iſt am Ende eine phyſikaliſche Handlung, wie die Bewegung der Füße beym Gehen und Tanzen. Es wird aber nicht gefragt, ob eine abwechſelnde Bewegung der Füße an ſich erlaubt ſey, ſondern ob die Handlung unter jenen moraliſchen Beſtimmungen erlaubt iſt? Sicher kann man daher niemanden mit der Regel in die Welt ſchicken: mache was du willſt, es iſt weder gut noch böſe, denn es ſchwankt zu ſehr hin und her, und er könnte dann leicht ſagen: So ſpiele ich, ſo mache ich mir alle Arten von Vergnügungen, denn mein Lehrer hat mir geſagt: Spielen iſt weder gut noch böſe.

Ehe wir aber jene moraliſche Beſtimmungen und Umſtände noch näher betrachten, wird es nicht überflüſſig ſeyn über die **Urſachen** nachzudenken, warum uns **Gott vielerley Handlungen freygelaßen habe**, und **auch habe freylaßen können**: eine Betrachtung, die an ſich theils angenehm iſt, theils auch zur Erkenntniß der Weisheit und Güte Gottes gegen uns in unſrer moraliſchen Leitung und Uebung führt.

1. Die erſte dieſer Urſachen wird dieſe ſeyn: daß **zur Erreichung eines nothwendigen göttlichen Endzwecks und den daraus entſpringenden Pflichten mehrere Mittel und Wege ſeyn können, ſo wie auch mehr als ein Werkzeug, deßen ſich Gott zu Erreichung dieſer großen Abſicht bedient.** Unter die großen Abſichten Gottes gehört doch wohl die Erhaltung der menſchlichen Geſellſchaft und ihres Wohlſtandes, die dazu beytragende Verbindung der Länder und Völker zum gemeinſchaftlichen Wohlſtand, die Kultur derer, die in geſellſchaftlicher Verbindung leben, und die zu ihrer Verbindung und der Dauer und Güte derſelben ſo viel beyträgt. Wegen dieſes Endzwecks iſt es gewiß, daß jeder etwas, ſey es auch auf welche Art es wolle, zum Wohl des Ganzen beytragen müße, und keiner das Vorrecht habe, nichts dazu beyzutragen. Daher wir auch in Rückſicht aufs Einzelne unſer Leben, unſre Geſundheit erhalten und beydes dazu erhalten ſollen, daß wir auch andern dadurch dienen. Bis hieher iſt es Pflicht: beſchäftige dich unter deinen Nebenmenſchen, ſuche etwas zum Wohl der Geſellſchaft beyzutragen. Aber wie verſchieden ſind die **Mittel** zu Erreichung dieſer Abſicht! Handel und Wandel, Erziehung der Kinder, Reiſen, Künſte, Wißenſchaften, Handwerke, Pflege der Geſetze und Gerechtigkeit, Beſchützung des Landes durch die Waffen, die große Menge der Beſchäftigungen im Hausſtande zwiſchen Herrſchaften und Dienenden und allen Arten von Hausgenoßen. Und nun eins davon — Erziehung der Kinder — aus wie vielerley Stücken beſteht ſie nicht, als dem Warten

und Tragen des Unvermögenden, dem Ernähren deßen, der ſich nicht ernähren kann, dem Unterrichte deßen, der für Kenntniße und Tugend gebildet werden muß! Wieder in Anſehung eines jeden für ſich — um an die vorhin erwähnte Pflicht der Erhaltung des Lebens und der Geſundheit zu erinnern — wie viele Mittel ſind nicht dazu vorhanden, und wie viel verſchiedene Arten ſein Leben zu erhalten, für ſeine Geſundheit zu ſorgen, und ſie zu ſtärken!

So wie es aber mehrere Mittel giebt, wodurch der Endzweck Gottes erreicht wird, ſo fließt auch daraus, daß zur Erreichuug einer und ebenderſelben Abſicht Gottes auch vielerley Werkzeuge erforderlich ſind. Da werden Obrigkeiten erfordert; Lehrer; Perſonen die das Vaterland ſchützen, auch durch den Gebrauch der Waffen ſchützen. Und zur Erziehung der Kinder, wie vielerley Werkzeuge werden nicht erfordert, ehe ein Menſch ſich ſelbſt überlaßen werden kann! Dann zur Erhaltung unſers Lebens und der Geſundheit — wie viele Hände arbeiten nicht mit an dem erſten Bißen Brodt, den wir täglich genießen, durch alle ergötzende Stärkungen und Abwechſelungen der Speiſen und Getränke bis auf den Arzt, der uns in der letzten Stunde noch Hülfe, oder, wenn er das nicht kann, doch noch eine Art von Erquickung reicht!

Hierinn liegt der Grund von dem Unterſchiede der Stände in der menſchlichen Geſellſchaft, und den verſchiednen Lebensarten und Beſchäftigungen derſelben. Wir heißen auch deswegen Glieder eines Leibes, zu deßen Erhaltung jedes Mitglied das Seinige beytragen ſoll. Es erhellet aber auch hieraus zugleich, warum es freygelaßen iſt, daß wir dieſen oder jenen Stand wählen, dieſe oder jene Beſchäftigung unternehmen, unſre Geſundheit oder Leben durch dieſes oder jenes Mittel erhalten und ſtärken können. Gott befördert ja das Wohl der Geſellſchaft, nicht, daß alle den Verſtand des andern cultiviren; nicht, daß alle für des andern Körper, Nahrung, Kleider, arbeiten; nicht,

daß alle die Waffen tragen um einer den andern zu ſchüz-zen; daher es uns freygelaßen iſt, ob wir durch den Soldatenſtand, oder durch den Handel, oder durch die Gelehrſamkeit etwas zur Erreichung des göttlichen Endzwecks beytragen wollen, und auf keinen Fall läßt ſich erweiſen: alle müßen das thun, müßen in dem Stande leben, das beytragen, denn der zu erreichende Zweck bedarf ſehr vieler Mittel und ſehr vieler Werkzeuge, und jedem iſt hier Freyheit gelaßen, was er ergreifen, treiben, und wodurch er das Beſte des Ganzen befördern will, wenn er nur etwas wählt, wodurch er ein Werkzeug in der Hand Gottes zur Beförderung ſeines Endzwecks wird. Gott hat uns auch deswegen mit verſchiednen Gaben ausgerüſtet, und in verſchiedene Glücksumſtände geſetzt, welche machen, daß der eine dieſe, der andere jene Lebensart ergreift. Und eben daran erkennen wir den großen Umfang der göttlichen Regierung, die das tauſendfach Verſchiedene ſo zuſammen zu verbinden weiß, daß doch dadurch die Abſichten Gottes überall erreicht werden.

Ob nun gleich über ſolche Dinge, was ich lernen, was ich vornehmen, wodurch ich nützen will, kein Gebot noch Verbot da iſt, ſo iſt doch wohl zu erwägen: darf ich auch in der Welt werden, was ich will, wird das, was ich werden will, auch in Abſicht auf mich und alle moraliſche Umſtände erlaubt ſeyn?

So iſt es uns auch in Anſehung unſrer Geſundheit freygelaßen, welcher Mittel wir uns zur Erhaltung derſelben bedienen wollen. Die Sorge für die Geſundheit iſt Pflicht an ſich, und die Liebe zu uns ſelbſt führt uns dazu, aber wie verſchieden ſind nicht die Mittel, welche wir hierzu anwenden unter dem Namen der Erhohlung, der Aufheiterung, der Veränderung! Wenn nur die Pflicht an ſich erfüllt wird, ſo iſt es frey, durch welche Mittel. Es würde uns auch gar bald verdrüßlich werden, wenn wir es immer auf einerley Art thun müßten, da auch die angenehmſte Art der Zerſtreuung uns durch Einförmigkeit endlich läſtig werden kann.

In dem bisher Geſagten liegt auch, um nament⸗lich noch eins anzuführen, die Urſache, warum es jeder⸗mann freygelaßen werden kann, ſich zu verehelichen oder nicht. Das iſt niemandem ausdrücklich geboten oder verboten. Alle Welt ſieht auch dieſes als eine frey⸗gelaßne Handlung an. Aber zur Erreichung des End⸗zwecks, das menſchliche Geſchlecht zu erhalten und fort⸗zupflanzen, ſind nicht alle Individua nöthig, und es wird immer erhalten und fortgepflanzt, wenn auch viele einzelne im ehelosen Stande leben.

2. Die zweyte Urſache, warum uns vielerley frey⸗gelaßen ſey, und habe freygelaßen werden können, iſt dieſe: weil nicht alle uns vorgeſchriebene Pflich⸗ten nach allen den möglichen Umſtänden beſtimmt vorgeſchrieben und determinirt ſind. Wo ſollte auch das Sittenbuch herkommen, das alle einzelne Pflichten in allen einzelnen Fällen beſtimmt angäbe, ſo daß jeder ſich daraus Raths erhohlen könnte. Denn wir und andre kommen oft in Fälle, wo wir ſagen müſ⸗ſen: der Fall hat etwas eigenes, in dieſem Falle bin ich zeitlebens nicht geweſen.

Pflicht iſt es, für ſein Leben, für ſeine Geſund⸗heit zu ſorgen, Pflicht, im Genuß und Gebrauch der Nahrungsmittel mäßig zu ſeyn; aber es iſt nicht nach allen Umſtänden beſtimmt angegeben, wie und wodurch jeder einzelne zu allen Zeiten und in allen Fällen für ſein Leben und ſeine Geſundheit zu ſorgen habe, ob es durch Bewegung, oder durch Arzney, oder durch Erhohlung, oder durch Mäßigkeit, oder durch Veränderung der Wohnung geſchehen ſoll — ferner, wie und worinne er mäßig ſeyn ſoll, da ja das, was bey einem nicht Ueber⸗maaß iſt, wie bey einem Starken, der viel Handarbeit verrichtet, bey einem andern, der ſchwächer iſt, oder nicht ſo ſtark mit dem Körper arbeitet, leicht Ueber⸗maaß werden kann. Mithin, wenn wir auch alle an die Pflichten der Mäßigung, an die Sorge für die Ge⸗ſundheit gewieſen ſind, ſo bleibt uns doch mit jedem Tage übrig, gelaßen zu bedenken, wie das heute von

uns, in unſern Umſtänden geſchehen muß, ſo in geſunden, wie in kranken Tagen.

Pflicht iſt es, wohlthätig zu ſeyn, aber das Maaß der Wohlthätigkeit und ihre Art iſt ja nicht nach allen Umſtänden beſtimmt, und nach Maasgabe dieſer Umſtände bleibt uns freygelaßen, mehr oder weniger zu geben, durch Geld, durch andere Arten der Unterſtützung, durch Empfehlung, Fürſprache, mit unſerm eignen Entbehren, wohlthätig zu ſeyn. Eine große Menge von Handlungen, durch die ſich die geſammte Pflicht, wohlthätig zu ſeyn, von Tag zu Tag abändert — daher es mir überlaſſen ſeyn muß, ob ich diesmal, ob ich ſo viel, ob ich unter dieſen Umſtänden geben will. Allen kann ich doch nicht geben, allen kann ich doch nicht ſo viel geben, auch nicht allen unter allen Umſtänden. Gleichwohl bleibt Wohlthätigkeit meine Pflicht, und ich muß fragen: kann ich das geben, oder kann ich es nicht geben?

Eben ſo iſt es auch Pflicht, billig zu ſeyn in ſeinen Anſprüchen an andre Menſchen, allein, das war doch nicht möglich, daß die Schrift in allen Umſtänden beſtimmt angeben konnte, wie und auf welche Art man jedesmal Billigkeit ausüben ſolle, ſondern es iſt uns überlaſſen zu ſehen, wie wir billig gegen den Kranken, gegen den verarmten Schuldner, gegen den Blödſinnigen, den Dienſtboten, gegen jedermann, und wie wir es heute unter den Umſtänden, in denen der Fall eintritt, ſeyn ſollen, welcher einzelnen und beſtimmten Umſtände wegen das, was heute ſehr unbillig ſeyn würde, ein andermal nicht unbillig ſeyn kann.

So iſt auch die Wiedererſtattung der Ehre, des guten Namens, des Vermögens, an ſich Pflicht, aber wie ſoll ich wiedererſtatten? welches iſt die beßere Art, jetzt die beßere Art wiederzuerſtatten?

An der äußerlichen geſellſchaftlichen Verehrung Gottes Theil zu nehmen, iſt Pflicht: aber die ganze Art unſers öffentlichen Gottesdienſtes, nach allen ihren Umſtänden, welcher Mannigfaltigkeit iſt ſie ausgeſetzt!

und im N. T. iſt uns ja nicht pünktlich vorgezeichnet, Tag, Stunde, Opfer, Gaben u. ſ. w. Wenn, wie, was geſchehen ſoll, um den äußerlichen Gottesdienſt zu verrichten, das ändert ſich auf eine unbeſchreibliche Art ab, und im Grunde kann keine Gemeine die andere verdammen, wenn dieſer ihre Liturgie und Einrichtung des öffentlichen Gottesdienſtes anders iſt, als die ihrige. Alles erkennt, daß dieſes freygelaßen ſey, wenn nur die Sache ſelbſt, der geſellſchaftliche Gottesdienſt dabey geltend und in Uebung bleibt.

3. Eine dritte Urſache, warum viele Handlungen freygelaßen werden können, iſt dieſe: **nicht alles, was wir thun, hängt mit dem wahren moraliſchen Werthe des Menſchen nothwendig und ſchlechterdings zuſammen,** ſo daß es ein Theil deſſelben wäre, oder eine wirkende Urſache des moraliſchen Werthes, als einer daraus entſtehenden Wirkung. Der moraliſche Werth des Menſchen beſteht darinne, daß er ſeine moraliſche Natur, ſeinen Verſtand, ſeine Vernunft, ſeine Freyheit, ſein Gewißen gut anwendet und ausbildet, und daß er durch dieſe gute Anwendung und Ausbildung der moraliſchen Natur Tugendhaftigkeit erlangt und ausübt. Nun giebt es viel Dinge, die mit dem moraliſchen Werthe des Menſchen nicht zuſammenhängen, er kann da ſeyn, wenn ſie auch nicht da ſind; ſie ſuchen oder nicht ſuchen, iſt mir freygelaßen, ſuche ich ſie nicht, ſo bleibt mein moraliſcher Werth, ſuche ich ſie, ſo wird er nicht aufgehoben. So hängen vielerley Vergnügungen, die wir uns machen, nicht mit dem moraliſchen Werthe des Menſchen zuſammen, und es kann jemand in ſeinem Leben gewiße Vergnügungen nicht geſucht und genoßen haben, und bleibt immer ein wackrer Mann. So wenig es ferner Unrecht iſt, gewiße Leibesübungen zu erlernen, ſo wenig ſtehen ſie doch mit dem moraliſchen Werthe in Verbindung. Die vielfachen Gattungen von Künſten und Beſchäftigungen ſtehen nicht mit dem moraliſchen Werthe des Menſchen in Verbindung, und es kann jemand viel moraliſchen Werth haben, ohne ſolche Geſchicklichkeiten zu beſitzen,

welche oft angenehm, löblich, gut und nützlich ſind, als: Zeichnen, Malen, Tanzen, Muſik, alte und neue Sprachen ꝛc. So iſt es mit der ganzen Bildung für den Umgang beſchaffen. Ein Mann von ungemeiner Herzensgüte kann nicht für den Umgang gebildet ſeyn, wenigſtens nicht für den Umgang mit der großen Welt, und ein anderer kann es bey gleicher Herzensgüte ſeyn, weil er das Conventionelle und Willkührliche des Umgangs weiß.

Auch die gute Anwendung und Ausübung des moliſchen Werthes zur Erreichung der Tugend bleibt, wenn auch etwas von jenen Eigenſchaften fehlt, es hebt die Tugend nicht auf, iſt nicht wirkende Urſache der Tugendhaftigkeit; es ſind ſchätzbare, verpflichtende, brauchbare Vorzüge, aber nur nicht nothwendig zuſammenhängend mit dem moraliſchen Werthe des Menſchen. Und eben darum konnte uns Gott freylaßen, und ließ uns auch frey, uns mit ſolchen Dingen zu beſchäftigen oder nicht, ſie zu lernen oder nicht, welche mit dem moraliſchen Werthe nicht nothwendig in Verbindung ſtehen, ob ſie gleich ſonſt großen Nutzen haben können; nur bleibt die Frage, ob es unter allen Umſtänden erlaubt ſey, ſie zu lernen und zu treiben, oder ob es pflichtwidrig ſey, es zu thun, wenn man kein Geld dazu hätte, oder ſeine Hauptgeſchäfte darüber verſäumte. (Man vergleiche über dieſe Materie Cruſii theologiſche Moral Th. I. S. 93.)

Es bleibt allemal eine angenehme Betrachtung und **Aufforderung zur Dankbarkeit für die Weisheit und Güte Gottes**, daß ſie uns nicht auf unſer ganzes Leben bey allen Tritten und Schritten durch eigentliche Gebote und Verbote einſchränkte, daß ſie uns nicht ſo pünktlich und beſtimmt vorzeichnete, was wir durch unſer ganzes Leben in jedem Falle thun ſollten, ſondern uns ſo viel Freyheit, ſo viel Gelegenheit zur Mannigfaltigkeit übrig ließ. Und man würde dieſe Güte um ſo mehr empfinden, wenn man jenes Cerimonialgeſetz des jüdiſchen Volks darneben ſtellen wollte, das nicht nur für Opfer und Gottesdienſt, ſondern auch für

Waſchen der Gefäße und Hände, für Beſämung und Beſtellung der Aecker, den Unterſchied der Speiſen und des Trankes und ihre Zubereitung, ſo viel genau beſtimmt und vorzeichnet. Und wie ſehr klagt man nicht über Eltern und Vorgeſetzte, welche uns ſo ſehr mit Regeln für jede Stunde, für jedes Geſchäft einſchränken, daß wir am Ende ſelbſt nicht wißen, wie wir denſelben Genüge leiſten ſollen. Nicht weniger angenehm iſt der Blick auf das Mannigfaltige in dem menſchlichen Leben, das eben darinn ſeinen Grund hat. Man denke ſich gewiße Beſchäftigungen weg, gewiße Arten des Vergnügens, der Erhohlung, alle bildende Beſchäftigungen, und dann die Abwechſelung für unſre eigne Perſon — geſetzt, es wäre nichts von dem oder nur wenig freygelaſſen, welche Einförmigkeit würde dann herrſchen müßen! Wie läſtig müßte es ſeyn, wenn man nie ſagen könnte: ich kann das thun, kann es ſo oder ſo thun, ſondern nur: das kann nicht geſchehen, darf auf keine andre Weiſe gethan werden.

Nicht zu gedenken an den unbeſchreiblichen Nutzen des Umſtandes, daß ſo vielerley Stände und Lebensarten unter den Menſchen ſind, der ſich hinlänglich ergeben würde, wenn man nur daran denken wollte, was dadurch, daß nicht alle einerley treiben, in der Welt iſt erfunden, cultivirt und zur Vollkommenheit gebracht worden. Was würde uns nicht fehlen, wenn alle nur eine Beſchäftigung trieben, daher man immer mit einer Art von Misbilligung auf die ſieht, welche nur ihre Lebensart allen andern empfehlen, und ſagt, man laße doch Gott ſeine Gaben verſchiedentlich austheilen, jeder lerne, wozu er Luſt und Geſchicklichkeit hat.

Mit der Erinnerung an die Dankbarkeit gegen Gott wird auch das zu verbinden ſeyn, daß hierinn eine beſtändige, fortdauernde Erinnerung an die Sittlichkeit und die freywillige Tugend liegt. Nicht alſo blos ausdrückliche Vorſchriften oder Schlußfolgen daraus, nicht blos ausdrückliche Gebote oder Verbote und Schlußfolgen daraus erinnern mich an die

Sittlichkeit, nein, auch dieſe freygelaßnen Handlungen erinnern mich daran, weil mir die Frage übrig bleibt, wird es mir denn auch in den diesmaligen Umſtänden erlaubt ſeyn, da es überhaupt betrachtet, freygelaßen war? Muß uns das nicht ſtandhaft auffordern an die Sittlichkeit zu denken? Dann Erinnerung an freywillige Tugend — wie, wenn man ſich um der moraliſchen Beſtimmungen und Umſtände willen Vergnügungen verſagt, die wohl an und für ſich freygelaßen, und erlaubt waren; wie, wenn man ſich bey Ergreifung einer Lebensart die argumenta ab vtili, a iucundo nicht einnehmen läßt, ſondern denkt: aber meine Gaben, Fähigkeiten, Vermögens- und Familienumſtände rathen mir das Gegentheil. Was hilft: die Lebensart iſt angenehm, iſt einträglich, aber ich tauge nicht dazu, meine Umſtände verſtatten mir ſie nicht; ich kann das, kann jenes thun, ich will aber nach den ſich darbietenden Umſtänden wählen, freywillig das Angenehme, Einträgliche nachſetzen, und durch treue Anwendung meiner Gaben Gott zu gefallen, und der Welt nützlich zu werden ſuchen. Jedesmal, wenn wir uns der Mäßigkeit, der Geſundheit wegen dieſes und jenes verſagen, was an ſich frey iſt, handeln wir freywillig tugendhaft.

So wird ſich aber auch leicht ergeben, wie ſehr uns das zu der äußerſt wichtigen und nicht genug zu empfehlenden Pflicht der **Gewißenhaftigkeit** führt, zur Gewißenhaftigkeit in ſolchen Fällen, wo leider gar zu leicht darüber weggegangen wird, und eine große Anzahl Menſchen dahin decidiren: es iſt ja nicht Sünde, nicht verboten, gleich, als wenn nicht mehreres andere zu erwägen wäre.

Zur Beförderung dieſer Gewißenhaftigkeit und überhaupt zur ganzen Praxis wird es dienen, wenn wir uns die Frage vorlegen: **Wodurch kann das an ſich Freygelaßene und Erlaubte doch manchmal unerlaubt werden, anfangen mit einer erweislichen Pflicht zu ſtreiten?** in welchem Falle es nicht länger freygelaßen und erlaubt bleiben kann. Da zeigen

ſich verſchiedene ſehr bekannte Erfahrungen, in denen man übereinkommend ſo urtheilt, daß das ſonſt Erlaubte in dem Falle würde unerlaubt werden, und zwar

1. Wenn die Verrichtung einer freygelaßnen Handlung Urſache und Gelegenheit wird, eine oder auch wohl mehrere ausdrückliche Pflichten zu verletzen oder zu verſchieben. Pflicht gründet ſich auf Vorſchrift, dieſe iſt unwandelbar, und alſo auch das, was ſich darauf gründet. Wenn nun alſo durch das, was mir freygelaßen iſt, und folglich auch unterbleiben kann, wiewohl es mir zu anderer Zeit erlaubt ſeyn möchte, eine oder mehrere Pflichten verletzt werden, ſo fängt es ja offenbar an unerlaubt und pflichtwidrig zu werden, es ſtöhrt mich ja in der Pflicht; — ja, wenn es auch nur Urſache und Gelegenheit wird, die Pflicht aufzuſchieben, da ſie nicht aufgeſchoben werden ſoll, ſo iſt es doch nicht recht. Und woher weißeſt du, daß du ſie wirſt nachhohlen können, Zeit, Kraft, Geſundheit und Gelegenheit haben, um ſie nachzuhohlen? ja, wer weiß, ob du nicht indeßen die Luſt verlierſt, ſie nachzuhohlen, und alſo aus der, wie man dachte, auf eine andre Zeit verſchobnen Pflicht, endlich eine ganz unterlaßne Pflicht wird? Es muß daher das ſonſt Erlaubte in dieſen nähern Beſtimmungen weichen, um nicht die Pflicht ganz zu verſäumen, oder bis auf eine ſpätere Zeit zu verſchieben.

So urtheilen wir über den Genuß von Vergnügungen und Ergötzlichkeiten, welche man, da ſie an ſich unſchuldig und erlaubt ſind, genießen will, mit Verſäumniß der Kinderzucht, der Verwaltung ſeines Hausweſens — ſagt da nicht jeder von uns, daß es unrecht ſey, und unmöglich erlaubt ſeyn könne, wenn wegen des Vergnügens offenbar Pflichten hintangeſetzt werden? Und das ſind die Fälle, wo durch die Zerſtreuung alsdann auch ſelbſt die Luſt vergeht, die verſäumte Pflicht nachzuhohlen, und wo es immer von einem Tage auf den andern verſchoben wird, weil immer von einem Vergnügen ein anderes abhängt und auf daßelbe folgt; endlich

wird Amt und Erziehung und alles andere faſt gar nicht mehr über dem Genuß von Vergnügungen abgewartet. — Es iſt leicht zu beurtheilen, wie erlaubt Bewegung ſey, und daß ſie immer die Abſicht haben ſoll die Geſundheit zu ſtärken, und zu erhalten. Aber ſie kann auch der Geſundheit nachtheilig werden, wenn ſie Bewegung iſt, die ganz ermüdet, und die Kräfte deßen, der ſie ſich machte, überſteigt, wenn es erhitzende Tänze ſind, die leider oft den Grund zu ſchwindſüchtigen und andern kränklichen Zufällen gelegt haben. Und ſo wird ia, indem man dachte: Bewegung dient zur Geſundheit, gerade die Pflicht, für die Geſundheit zu ſorgen, vernachläßigt. Jeder vernünftige Vater und Freund ſagt ja das täglich, ſo tief liegt es in der Sache ſelbſt, wie aus ſolchen erlaubten Dingen unter abwechſelnden moraliſchen Determinationen, Pflichtverletzung entſtehen, und ſie folglich ſelbſt unerlaubt werden können. —

Dies gilt auch von dem Grade des Allmoſens. Es ſteht uns frey, hierinne ſo weit zu gehen, als wir wollen; aber geſetzt nun, es gäbe jemand überall und ſehr viel, weil er die Wohlthätigkeit ſich falſch vorſtellt, ſo kann er dadurch ſeinem Vermögen, ſeiner Familie Schaden zuziehen. Er kann darüber vielerley Pflichten verletzen, als die Seinigen nicht mehr ernähren zu können, ſie als äußerſt Dürftige, die Gaben ſuchen, hinterlaßen zu müßen, und dies alles nur deswegen, weil er ſich nicht fragte, wie weit kannſt du gehen, ohne unerlaubt zu handeln?

So iſt es auch mit der Forderung der Bezahlung beym Handel und Wandel. Man kann ſie auf der Stelle fordern, man kann aber auch damit warten. Geſetzt, man will ſie jedesmal auf der Stelle haben, läßt ſich nur für augenblickliche Bezahlung ein, ſo kann man, ob es uns gleich erlaubt iſt, dennoch oft unbillig und ungerecht gegen andre ſeyn, ſich viele Leute abgeneigt machen, ſeinen Handel ſchmälern u. ſ. w.

Man denke auch an die Art von Ehen, die unter Anverwandten geſchloßen werden, etwa in Fällen, wo

vorher noch Diſpenſation zu ſuchen iſt. Die Urſache iſt: das Geld bleibt auf dieſe Art fein bey der Familie, oder man kann etwa ein Grundſtück annehmen oder behalten, und was dergleichen noch mehr iſt. Ja, Aeltern und Vormünder ſind wohl ſo unbillig, ihre Kinder oder Mündel zu ſolchen Heyrathen zu vermögen oder gar zu zwingen. Liebe derer, die ſich verbinden, und wechſelſeitige Zuneigung gegen einander iſt nicht da; vielleicht gar Abneigung, um ſo mehr, da ſie einander als Anverwandte oft geſehen und geſprochen haben; doch wird die Ehe geſchloßen, Diſpenſation geſucht, und was entſteht hernach alles daraus für Uebel, für eine ſchlechte, traurige Ehe; was für üble Folgen hat es für die Erziehung, was ſonſt für traurige Folgen, als den Zwiſt in der ganzen Familie, die ewigen Vorwürfe, die man ſich einander macht! Wird nicht durch das alles die Pflicht verletzt, weil man ſich vorher dadurch einzuſchläfern ſuchte: es iſt erlaubt, ich bin diſpenſirt worden? Es wird aber nicht bedacht, welche Folgen daraus entſtehen, und wie viele Pflichten Tag für Tag unläugbar verletzt, Tag für Tag unterlaßen, und faſt unterlaßen werden müßen, aus moraliſchen Umſtänden. — Uebernehmung neuer und mehrerer Aemter, die an ſich ganz erlaubt iſt, kann höchſt pflichtwidrig werden, wenn man dadurch verhindert wird, ſeine vorigen Aemter gehörig abzuwarten.

2. Ein zweyter Umſtand, warum etwas freygelaſſenes unerlaubt werden kann, iſt dieſer, wenn eine **Handlung dieſer Art aus übeln Abſichten und böſen Bewegungsgründen geſchieht.** Denn unſer Gemüth, unſre Abſicht, unſre Urſachen und Antriebe machen ja unſre Handlungen erſt zu moraliſchen Handlungen, da ſie, das alles abgerechnet, doch nur äußerlich phyſikaliſche Handlungen ſind; und Wohlthaten erzeigen, wenn alle Abſicht und alle Moralität des Gemüths davon weggenommen wird, iſt ja doch am Ende nur, dem andern etwas darreichen; erſt durch die dabey ſich zeigende Gemüthsverfaßung wird die Handlung

zur moraliſchen Handlung, folglich auch ſolche freygelaßene und ſonſt wohl erlaubte Handlungen werden unerlaubt, ſündlich und pflichtwidrig werden, wenn ſie diesmal, in dem Falle, aus übeln Abſichten, böſen Bewegungsgründen geſchehen.

Was iſt wohl leichter zu beurtheilen, daß zwar wohl die Spiele größtentheils etwas Freygelaßenes, auch zu ſeiner Zeit etwas Erlaubtes ſind, daß ſie aber dann unerlaubt werden, wenn lediglich des Gewinnſtes wegen geſpielt wird, und alſo das, was zum Vergnügen gereichen ſollte, und allenfalls zur Erhohlung und zur Veränderung, zu einem Mittel des Erwerbs gemacht wird. Aber der Erwerb, den man ſich verſchaft, muß allemal auf die redlichſte, erlaubteſte, und vor aller Welt ſtatthafteſte Weiſe geſchehen. Was iſt nun das für eine Art ſich etwas zu erwerben, wobey ſo viel aufs Glück ankommt, wo dem andern ein Theil ſeines Vermögens entzogen wird, und wie ändert ſich da die Abſicht, wenn Gewinnſucht der Beweggrund zum Spiele iſt, durch ſehr hohe Spiele, oft auch betrügliche, um nur deſto mehr zu gewinnen. Solche Abſichten, ſolche Bewegungsgründe alſo verändern ganz die Natur der Erhohlung, Veränderung und Zerſtreuung, und machen das, was nimmermehr Mittel zum Erwerb werden kann, dennoch zu einem Mittel des Erwerbs, oft durch Betrügereyen zu einem ſolchen Mittel.

Eben ſo ſteht es jedem frey, das, was er verkauft, um einen geringen Profit zu verkaufen, thut er aber dieſes, um nur dadurch die Käufer an ſich zu locken, und ſie ſeinem Nachbar zu entziehen, ſo thut er es ja aus übeln Abſichten und Bewegungsgründen, er ſucht ſich durch Nachtheil des Andern Vortheil zu verſchaffen.

Andern die Schuld zu erlaßen, für ſie unentgeldlich zu arbeiten, oder ihnen auf andre Art Wohlthaten zu erzeigen, ſteht jedem frey; wenn es aber geſchieht, um nur dadurch andre, denen man Wohlthaten erzeigt, an ſich zu ziehen, ſie alsdann verbunden durch die Gefälligkeit zu ſeinen Sklaven zu machen, ſie, ſo zu ſagen,

am Gängelbande zu führen und zu allem zu gebrauchen, wozu man will, was ſind das für Abſichten, warum man die Schuld erläßt, keine Bezahlung nimmt, oder ſonſt Wohlthaten erzeigt? Und wenn über andre zu herrſchen und über ſie disponiren zu wollen, ſchon an ſich nicht recht iſt, ſo kann auch wohl das Mittel dazu, einen Anſchein haben, wohlthätig gegen ſie zu ſeyn, niemals recht werden; es iſt ein ſchlimmes Mittel zu einer ſchlimmen Abſicht.

Manche treten in viele Verbindungen, nehmen an vielen Arten der Vergnügungen Antheil, das kann ihnen freygelaßen und ihren Umſtänden nach auch vergönnt ſeyn, wenn ſie Vermögen und Zeit genug dazu haben. Aber viele nehmen auch an allen Vergnügungen Theil, ſo wenig ſie Zeit haben, machen großen Aufwand, ſo viel auch ihr Vermögen darunter leidet, und das deshalb, weil, wie man ſagt, es zum großen Tone gehört, weil die mit zu der großen Welt gerechnet werden, die an den Vergnügungen der großen Welt Theil nehmen. Die große oder kleine Eitelkeit, von ſich ſagen zu hören: man werde zu allen gezogen, gehöre mit zur großen Welt, helfe überall den Ton angeben, befriedigt man nun mit Verluſt der Zeit, mit Verluſt des Vermögens und vielleicht mit vielfachem Schaden für die Familie. Kann nun bey ſolchen Bewegungsgründen und Abſichten, ſich mancherley Vergnügungen machen, in vielerley Verbindungen treten, jetzo dieſem unter dieſen Umſtänden wohl noch erlaubt ſeyn?

So wenig jemand gebunden iſt, welche Perſon er zu ſeiner Gattin wählen ſoll, ſo kann doch das Freye in dieſer Wahl unerlaubt werden, wenn ſie aus Geiz, Ehrſucht und vielen andern Abſichten geſchieht, woraus die unangenehmen Ehen entſtehen, welche frühzeitig genug bereut werden. Blos ſich durch den Geiz leiten laßen, blos durch die Ausſicht auf ein nahes Amt, und weiter gar nichts in Betrachtung ziehen, iſt nicht einmal vernünftig, geſchweige ſittlich gehandelt.

So wird ſich vermöge dieſer Exempel eine ganze Menge von ſchlechten unerlaubten Nebenabſichten entdecken, die Menſchen bey ihren Handlungen haben, und zugleich einſehen laßen, daß ſolche Handlungen, ob ſie gleich an ſich gar nicht tadelnswürdig ſind, dennoch durch die hinzukommenden falſchen Abſichten pflichtwidrig werden.

3. **Wenn man noch zweifelhaft iſt, ob etwas freygelaßen ſey, ob es jezt mir erlaubt bleiben oder unerlaubt werden müße, und man handelt dennoch, thut es, oder unterläßt es, ſo handelt man unrecht.** — So wißen wir zuweilen nicht, ob wir dieſe Lebensart verlaßen und eine andre wählen ſollen, ob wir dieſes Amt niederlegen und ein anderes annehmen ſollen. Oft geſchieht es, daß in dieſen Fällen der Zweifel übrig bleibt, ob es erlaubt ſey oder nicht, oder daß man es wohl gar für unerlaubt anſieht. Da iſt nun der Fall, wo nach Röm. 14, 23. das zur Sünde wird, was nicht aus dem Glauben, d. h. aus feſter Ueberzeugung geſchieht. Die in dieſem ganzen Kapitel angegebenen Fälle ſind, ob man dieſe oder jene Speiſen genießen, ſich hier an jüdiſche Vorſchriften binden ſolle, oder nicht, und es wird geſagt, man ſündige in dieſen Fällen, wenn noch nicht Ueberzeugung (πίςις) darüber da ſey. Da aber dieſes ſchon im §. 7. erläutert worden iſt, ſo ſind hier nur die Argumente zu wiederholen, aus denen ſo etwas ſündlich wird. Sobald aber die Handlung anfängt ſündlich zu werden, ſo wird ja aus dem, was man etwa erlaubt nennen will, etwas Unerlaubtes und Pflichtwidriges. — Ganz bekannt iſt auch

4. **daß ſolche Dinge unerlaubt werden, wenn man dadurch anſtößig wird**, oder wie es die Schrift nennt, andern dadurch ein Aergerniß giebt. Das iſt auch die Urſache, warum gewiße Arten von Vergnügungen Leuten aus manchen Ständen nicht ſo ganz vergünſtigt werden können, nicht, als wenn z. B. Männer vom geiſtlichen Stande dieſe oder jene Art des Vergnügens nicht auch genießen könnten; aber, es wird doch

andern anſtößig, giebt ihren Gemeinden Aergerniß; der Billige, Vernünftige, ſeine Gemeinde Liebende verſagt es ſich alſo, damit er nicht anſtößig werde. — Das aber iſt nicht blos der Fall in dieſem Stande. Wie oft dürfen Aeltern und Lehrer in Gegenwart ihrer Kinder und Untergebenen nicht thun, was ſie ſonſt wohl thun könnten, immer aus dem Grunde, es möchte den Kindern ſonſt anſtößig werden. So giebt es auch viel Dinge, die eine obrigkeitliche Perſon ſich deswegen verſagt, damit nicht der Unterthan ohne allen Unterſchied ſich darauf berufen kann.

Daß aber durch unbeſchränkten Gebrauch ſolcher an ſich freygelaßenen Handlungen Anſtoß und Aergerniß gegeben werde, das heißt nicht nur: Es wird dadurch veranlaßt, daß andere ſündigen, ſondern es liegt noch mehr darinn. Daß andere ſündigen, wird freylich dadurch veranlaßt; denn wenn z. B. Eltern oder Vorgeſetzte vor den Kindern etwas thäten, das dem Kindesalter noch nicht geziemt, oder wovon die Kinder ſo fort Misbrauch machen würden, ſo wird offenbar dadurch Gelegenheit zum Böſen gegeben, denn dieſe thun es dann nach ohne Unterſchied und Verſtand. Aber es liegt auch in dem Anſtößigwerden dieſes: Wenn durch unſere unbedingten und unbehutſamen Handlungen Andere gleichgültig werden, daß ſie nun die Handlung nicht weiter prüfen. Das iſt die Gleichgültigkeit, wenn ſie ſagen: Das thut ja der Prediger, das thun ja auch die obrigkeitlichen Perſonen. Nun denken ſie, der Mann, der es thut, iſt ja ſtatt alles Arguments, und thun es ihm alſo nach ohne zu prüfen, was man thut, wer es thut, und was noch ferner dabey zu prüfen iſt. Dieſer Leichtſinn, der Gleichgültigkeit bey andern veranlaßt, iſt auch ihnen anſtößig geworden, denn es iſt ja dann ein gerader Weg, um von dem Leichtſinn und der Gleichgültigkeit zur Sünde überzugehen.

Es liegt ferner auch in dem Anſtoß dieſes, daß andere dadurch wankend werden, die jetzt etwas für unerlaubt gehalten haben. Aus was für Gründen

ſie es dafür halten, das iſt ihre Sache, das mögen ſie hernach prüfen, genug, ſie halten es dafür, und in ſo weit ſind ſie verbunden ihrer Ueberzeugung zu folgen, es alſo nicht zu thun. Wenn es nun Andere ſo unbedingt und unbeſchränkt thun, ſo fangen ſie darüber an zu wanken; denken: Könnte es nicht gleichwohl auch erlaubt ſeyn, jener thut es ja. Nun kommt der Wunſch dazu, es doch auch einmal zu thun, auch einmal die Erfahrung davon zu machen, und es wird gewagt und gethan. Dann werden Vorwürfe des Gewißens rege, es kommt die alte Ueberzeugung: ja, ſo lange habe ich das für unerlaubt gehalten, ich fieng an zu wanken, habe es alſo gethan. Nun wird das Gemüth voller Angſt und Vorwürfe. Das heißt auch: anſtößig werden, und es iſt immer ein ſehr bedenklicher Fall, jemanden durch ſein unbehutſames Handeln ſo wankend zu machen, daß er alsdann cum conſcientia dubia handelt, hernach über ſich erſchrickt, und vielleicht von Vorwürfen, die er ſich darüber macht, gemartert wird.

5. Ein fünfter Umſtand, unter welchem das Erlaubte unerlaubt und pflichtwidrig werden kann, iſt dieſer, **wenn man die Prüfung der Gründe für und wider die Handlung ganz aus den Augen ſetzt, oder ſie partheiiſch und einſeitig prüft.**

Bei allen freygelaßenen Handlungen haben wir Gründe dafür und Gründe dawider, ſo daß wir zuweilen kaum ſehen, wie wir zu handeln haben. Iſt es aber in irgend einem moraliſchen Falle nöthig: Gründe für und wider die Sache zu prüfen, ſo iſt es in dem Falle der freygelaßenen Handlungen. Alle moraliſche Deciſion beruhet ja darauf: es iſt mir diesmal erlaubt, und das kann man ja unmöglich erkennen, wenn man nicht die Gründe dafür und dawider abwägt. Nur dann erſt kann man zu einer Reſolution kommen; ich darf das diesmal nicht thun, kann das diesmal thun.

Dieſe **Gründe** nun ſind entweder **allgemeine Grundſätze**, als: Was Pflicht verletzt, kann nicht recht ſeyn, wenn ich eine Pflicht aufſchiebe, oder aus

übler Abſicht und Bewegungsgründen handle, ſo kann es wohl mit dem Vorſatze ſittlich zu handeln, nicht lauter beſchaffen ſeyn, u. ſ. w. Oder es ſind Gründe für den gegenwärtigen Fall; als: Was iſt heute dafür oder darwider? Man nehme zu Beyſpielen nicht tägliche Dinge, ſondern Wahlen der Lebensart, Veränderungen der Aemter. Wenn jemand unter der richtigen Vorausſetzung, daß jemand ſeinen Platz verwechſeln kann, es blos darum thäte, weil man es thun kann, blos wechſelte, um Geld einzunehmen, einem arbeitsvollen Amte zu entgehen, ſo würde er nach jenen allgemeinen Grundſätzen zu ſich ſagen müßen: Siehe nicht darauf, es könnte dies der Grund zum Geize, zur Trägheit werden. Oder in Rückſicht auf den gegenwärtigen Fall: Mit was für Leuten biſt du bisher in Verbindung geweſen? Wie lieben ſie dich? Wie war dein Amt an ihnen geſegnet? Wie iſt es mit deinen freundſchaftlichen Verbindungen, deinen Familienumſtänden? Dieſe werden zerrißen, du kömmſt an einen Ort, wo du noch niemand kennſt, keinen Freund haſt. Das ſind Gründe für und wider die Wahl, und wie leicht kann man da nicht ins Unerlaubte gehen!

Wird nun die Prüfung der Gründe von beiden Seiten ganz unterlaßen, ſo liegt hierinne **Mangel an Achtſamkeit**, oder mit einem andern Worte: **Leichtſinn.** Das iſt unläugbar; wer keine Gründe für und wider die Handlung prüft, der verräth Leichtſinn. Es liegt darinne **Mangel am guten Willen**, nach ſeinem beſten Wißen und Gewißen zu handeln, und alle Gelegenheit zu fehlen, zu vermeiden; es iſt Mangel an Beſtreben, den Willen Gottes überall zu thun, der uns in Sachen der Providenz wichtig ſeyn muß, damit wir nicht einen andern Weg gehen, als den er uns vorzeichnet. Wer den Willen hat, in allem gewißenhaft zu handeln, wird gewiß immer fragen: Was iſt dafür und dawider? Wo aber das nicht geſchieht, ſondern nur ſo hingehandelt wird, kann man da wohl ſagen: Der Menſch hat den guten Willen alle Gelegenheit zum Fehlen zu

vermeiden, er vermeidet ja nicht einmal dieſe. Es liegt endlich auch darinne **Mangel an Klugheit in Hinſicht auf die Folgen.** Wer kann ſie vorausſehen, dafür bürgen? Und wem hat man alſo die ſchädlichen Folgen zuzuſchreiben, als ſich ſelbſt, weil man gar nicht pro und contra fragt, was man wohl zu thun, wie man ſich hier zu verhalten habe? Klugheit iſt es aber doch nicht, gar nicht zu bedenken, es kann ſchädliche, weit hinausgehende ſchädliche Folgen haben. Indeßen geſchieht es doch auch täglich, und man gebe hier auf die Achtung, die in allen ſolchen freygelaßnen Handlungen ihre ganze Deciſion darauf reduciren: es iſt ja nicht verboten, iſt alſo nicht Sünde, folglich darf ich es auch thun. Nun bleibt immer noch die große Lücke: Was iſt diesmal, in dem Falle, dafür und dawider? Aber darauf will man nicht hören, da tritt eben der Mangel an Achtſamkeit, der Leichtſinn ein, und wird eben deswegen ſo viel in ſolchen Dingen gefehlt. Man muß nur hierbey nicht zunächſt an Vergnügungen denken, ſondern ſich erinnern, wie weit ſich das erſtrecke, vermöge der Beyſpiele, die mit unter ſind eingeſtreut worden, und zwar mit allem Fleiß, um zu ſehen, auf wie viel hundert Fälle das zu appliciren ſey.

Es iſt ferner auch in Abſicht auf die Prüfung der Gründe das Verhalten nicht rechtmäßig, **wenn die Gründe zwar erwogen, aber nur einſeitig und partheyiſch erwogen werden, wenn man lieber die Gründe dafür als darwider hört.** In ſolchen Fällen, als die Annehmung eines Amtes, die Erziehung einer Lebensart oder Aenderung derſelben iſt, geſchieht es nicht ſelten, daß man dieſen und jenen um Rath fragt. Der eine ſtimmt mit unſern Wünſchen überein, den hören wir gern. Ein andrer räth davon ab, ponderirt die Gründe dafür und dawider, und ſagt: Nach meiner Meynung iſt das wohl nicht rathſam. Ja, nun wird man misvergnügt, nun heißt es, das iſt nicht mein Mann; und was verräth man dadurch anders, als man wolle lieber die Gründe für die Sache hören? End-

lich kommt ein dritter, welcher dem erſten beyſtimmt, welcher ſagt, daß der zweyte ein Mann ſey, der überall Bedenklichkeiten finde, der alles zu genau nehme; es wären ja nur quaeſtiones de futuro, es werde ſich ſchon finden, und was dergleichen mehr iſt. Dieſem giebt man Recht, wählt einſeitig und bereuet es bald, wünſcht hernach dem zweiten Gehör gegeben zu haben, der es uns abrieth, und die Unterlaßung zur Gewißensſache machte. Wirklich iſt es in ſolchen Fällen eine Wohlthat der Vorſehung, wenn ſie uns durch die Umſtände dahin führt, daß wir auch auf die Gründe von der andern Seite ſehen, die wir uns verbergen und nicht gern ſehen wollten.

Dieſe Fälle werden hinreichend ſeyn, den Satz zu erläutern: Freygelaßene und ſonſt erlaubte Handlungen werden unter den und den Umſtänden, in dem und dem Falle pflichtwidrig und unerlaubt. Auch darf es kaum erſt angeführt werden, daß das ſogenannte Praktiſche in das Kapitel von der Gewißenhaftigkeit mit gehört, daß hier wirklich Uebungen nöthig ſind, und daß es ſogar nicht ſchaden kann in wichtigen Vorfällen dieſer Art die Gründe für und wider die Handlung aufzuſchreiben, und bey ruhigem Gemüthe weiter zu überlegen, damit der Seele alles diſtinkt vorſchwebe, und man nicht auf irgend eine von den hier genannten Arten in eine pflichtwidrige Handlung verfalle, indem man eine erlaubte Handlung zu thun glaubt. Eben dieſe gehörige Prüfung erfordert auch, andere Leute zu Rathe zu ziehen. Wer aber das flieht, und denkt, ſie möchten ihm abrathen, der meynt es nicht gut mit ſich ſelbſt, oder iſt für ſich zu ſehr eingenommen, iſt zu ſelbſtſüchtig. Und wenn man verlangt, die Prüfung der Sache auf beyden Seiten anzuſehen mit voller Unpartheylichkeit, ſo muß man nicht blos die hören, von welchen man vorausſehen kann, daß ſie unſrer Meynung ſind; dann würde man ſich dem gegründeten Vorwurfe ausſetzen, man wolle nur das hören, was mit unſern Wünſchen übereinkömmt, man wolle nicht wählen nach Gründen, ſondern nach Wünſchen und Neigungen.

Ueber dieſe ganze Materie ſind nachzuleſen Mosheims Sittenlehre, Th. VI. S. 356. ff. welche Abhandlung von Miller herrührt.

Millers Einleitung in die theologiſche Moral, S. 67.

Sehr verdient verglichen zu werden Cruſii theologiſche Moral, Th. 1. S. 88. wegen der genauen Zergliederung und Anwendung.

Anmerkungen.

I.

Es iſt ſchon oben erinnert worden, daß man die freygelaßenen Handlungen auch Mitteldinge, Adiaphora, actiones indifferentes, actiones medias nenne. Manche nennen ſie Befugniße, wie in Tittmanns Moral, §. 245. Es wird aber leicht zu bemerken ſeyn, daß nicht überall, wo von rebus adiaphoris geſchrieben worden iſt, die Rede von den zeither vorgetragenen freygelaßenen Handlungen iſt, ſondern de adiaphoris eccleſiaſticis, von liturgiſchen Einrichtungen, kirchlichen Cerimonien, und alſo zufälligen Dingen, die ſalua religione da ſeyn können oder nicht, ſo eingerichtet werden können, oder auch anders. Dergleichen kirchliche Gebräuche waren etwa: die Aufhebung der Hoſtie beym Abendmal, der Gebrauch der Meßgewande, das Deutſch- oder Lateiniſchſingen, das Anzünden der Lichter beym Abendmal. Wenn alſo zur Zeit der Reformation unter dem Titel: Quaeſtio de adiaphoris — darüber geſtritten wurde, ſo war die Frage: Soll man in ſolchen äußerlichen willkührlichen Dingen ſich von andern binden laßen, oder kann man dieſe Dinge beybehalten und abſchaffen nach Beſchaffenheit der Umſtände? Die Veranlaßung zu dieſem Streite gab das bekannte Interim, durch welches die Adiaphora auf einige Zeit geltend gemacht wurden, um ſich der römiſchen Kirche bis auf weitere Auskunft in etwas zu nähern.

Die Gründe, welche man gegen die Annehmung des Interims vorbrachte, waren dreyfach: erſtlich, jede Kirche müße ihre Freyheit behaupten, man dürfe alſo niemanden zu bereden ſuchen, wie viel oder wie wenig man beybehalten müße. (Hiervon handelt Schwarz in dem Programm: Liturgiae eccleſiae euangelicae initia.) ferner: wenn man zu viel Adiaphora annähme, ſo würden die Papiſten glauben: man wolle ſich wieder mit ihnen vereinigen, und eben hier müße man ihnen Abſonderung, nicht Vereinigung zeigen. Endlich könnten zwar die Adiaphora unſchuldig ſeyn, und z. B. die Aufhebung der Hoſtie und des Kelchs könne die Leute an Aufmerkſamkeit erinnern; allein die Papiſten beteten ſie an, weil ſie eine Verwandlung glaubten, und ob daher gleich die eleuatio elementorum in ſacra coena eine leidliche Erklärung zulaße, folglich in ſo fern beybehalten werden könne, ſo könnten doch auch die Gegner glauben, man nehme an ihrem Irrthume Theil. Man findet den wahren ſtatus controuerſiae nebſt dieſen dreyfachen Gründen im 10ten Artikel der Formula concordiae.

So fragte man auch, ob man der römiſchen Kirche einigen Vorzug zugeſtatten könne? Melanchthon meynte, wenn der Friede dadurch befördert würde, ſo könne man ſchon dem Papſte in der Kirche den erſten Platz einräumen. Andre verneinten es, denn die Päpſte würden ſich dann alle andere unterworfen glauben, die Hierarchie wieder herzuſtellen ſuchen, und nicht mit dem erſten Platze in der Kirche zufrieden ſeyn. — Man leſe über dieſe Gattung von Adiaphoris Walchs hiſtoriſche Einleitung in die ſymboliſchen Bücher, S. 86. Desgleichen ſeine Einleitung in die Religionsſtreitigkeiten, Th. 1. p. 136.

II.

In näherer Verbindung mit der bisher abgehandelten Materie ſtehen jene Unterſuchungen über die Adiaphora, die zu Ende des vorigen Jahrhunderts und zu Anfange des jetzigen bey Gelegenheit der Meynungen der Pietiſten und ihrer Gegner ſind angeſtellt worden. Als

nemlich dieſe Sinnesart, der man den Namen des Pietiſmus gab, entſtand, ſo wurde von denen, die man Pietiſten hieß, nicht zugegeben, daß es dergleichen freygelaßne Handlungen gebe.

Man verſtand aber unter dieſem Namen nur die Vergnügungen und Ergötzlichkeiten des Lebens, den Genuß vieler Dinge in der Welt bis auf die größten Kleinigkeiten, wie auch das meiſte in dieſem Streite immer auf die Frage zurückgeführt wurde, was vom Tanze, vom Spiele, von Beſuchung der Schauſpiele zu halten ſey; ja ein großer Theil alles Streitens und Fragens darüber kam auf die unbedeutendſten Dinge an, auf welche Art ſich der oder jener Stand kleiden müße, welche Moden dieſer oder jener Stand mitmachen könne, und was dergleichen mehr war. Von dieſem allen ward freylich ungemein vieles für unrecht und ſündlich gehalten. Und es kann nicht unbekannt ſeyn, wie namentlich die genannten Vergnügungen geradezu für unerlaubt ſind angeſehen worden, und wie ſie auch noch jetzt gemisbilligt werden.

Ohne jetzt über den ganzen Streit zu entſcheiden, da zu andrer Zeit vom Gebrauch der Vergnügungen wird geredet werden, ſo ſieht man doch, daß hier bey weitem nicht alles in Betrachtung kam, was zu den freygelaßenen und oft erlaubten Handlungen gehört, und wenn man ſich nur der angegebenen Beyſpiele erinnert, ſo wird man ſehen, daß ſie ſich unendlich weiter erſtrecken, als auf die Vergnügungen des Lebens. Mithin darf man bey Leſung der Bücher, die hierüber etwa ſind geſchrieben worden, nicht erwarten, daß die ganze Materie de permiſſis ac licitis actionibus dabey ſollte erſchöpft worden ſeyn, indem man nur immer auf eine Gattung Hinſicht nahm; noch weniger aber, daß ſie gründlich ſollte erörtert worden ſeyn, weil alles Verdammen ſolcher Dinge, deren man ſich zu ſeinem Vergnügen bedient, größtentheils auf falſchen und übertriebenen Erklärungen der oder jener bibliſchen Stellen ſich bezog. So ſagte man z. B. Salomo nennt dieſe Dinge eitel;

alles, was eitel iſt, das iſt böſe; folglich ſind die Mitteldinge nicht erlaubt. — Offenbar iſt dieſes Argument nimium probans, denn Salomo ſpricht auch in dem Buche viel von den Freuden dieſes Lebens und ihrem rechtmäßigen Gebrauche. Alſo kann hier eitel nicht böſe ſeyn, ſonſt widerſpräche ſich Salomo. Es wird alſo wohl der Sinn dieſer ſeyn müßen: Hänge dein Herz nicht an jene Dinge, denn ſie ſind hinfällig. Oder man ſchloß aus der Stelle, 1. Joh. 2, 15: Habt nicht lieb die Welt, noch was in der Welt iſt — folglich ſind alle Mitteldinge zu vermeiden, denn ſie ſind Welt. Allein, Johannes ſagt weiter: als da iſt Augenluſt, Fleiſchesluſt und hoffärtiges Leben, d. i. Wolluſt, Stolz, irrdiſcher Sinn. Iſt denn aber jede Erholung Wolluſt, Stolz und irrdiſcher Sinn: Iſt jede Erholung ein habitueller Grad des Laſters, der bey Wolluſt und Stolz zu ſeyn pflegt? — So ſchloßen ſie auch aus 1. Corr. 7, 30. 31. wo es heißt: Die da ſich freuen, ſollten ſeyn, als freueten ſie ſich nicht, und die kaufen, als beſäßen ſie es nicht, und die dieſer Welt brauchen, daß ſie derſelben nicht misbrauchen; denn das Weſen dieſer Welt vergehe: Folglich ſind alle dieſe ſinnlichen Ergözzungen unerlaubt, ohne darauf Rückſicht zu nehmen, daß dies alles auf eine beſondere Verfaßung der damaligen Zeiten geht. Es iſt zwar hier die Rede von der Vergänglichkeit der Dinge, allein wir müßen nur auch den Zuſammenhang hören. Paulus ſagt nemlich, es ſtünde zwar jedem frey ſich zu verbinden oder nicht zu verbinden, allein er wolle es jetzt einem jeden widerrathen, wegen bevorſtehender Noth und Verfolgung der Chriſten, beſonders, nach Pauli Tode unter Nero und Diocletian. Wer nun da ledig wäre, könne ſich leicht wo anders hinbegeben, ſich mehr einſchränken, und brauche weniger zum Unterhalt. Nun fährt er fort: Ich ſage euch meine Meynung: es kommt eine Zeit, (der Verfolgung nemlich) wo man alles das, was man hat, wird entbehren müßen. Und nun fügt er den allgemeinen Gedanken hinzu: es wäre ja doch alles vergänglich;

durch dieſen Rath wolle er alſo für ſie ſorgen. Wie kann man aber aus dieſer Stelle, die auf eine gewiße Zeit geht, ſchließen, daß alle zeitliche Güter verwerflich wären?

Ueber dieſen pietiſtiſchen Streit iſt nachzuleſen Berndts Einleitung in die theologiſche Moral, S. 500. ff.

III.

Hier ließe ſich nun die Einleitung in die theologiſche Moral ſchließen, da jene allgemeinen Begriffe, die in der Folge als Prämißen gebraucht werden, bereits erklärt ſind, allein es wird nicht überflüßig seyn, noch eine Frage zu berühren, über welche man viel und heftig geſtritten hat. Sie iſt dieſe: Giebt es allgemeine poſitive Geſetze? Giebt es ſolche, ſo gehen ſie uns alle an, enthalten für uns alle Grund der Verbindlichkeit, und folglich iſt immer die Frage von Belang, ob es ſolche Geſetze giebt.

Allgemeine Geſetze, das heißt: die alle und jede Menſchen verbinden ohne Unterſchied ihrer Religion und ihres Volkes, ſo wie das Naturrecht ein allgemeines Geſetz iſt, das alle angeht, alle verbindet. Poſitive Geſetze nennt man ſolche, die nicht durch die Natur oder die Vernunft, auch nicht durch Betrachtung der Natur der Welt können gefunden und daraus hergeleitet werden, wie wir die Naturgeſetze durch unſre Vernunft aus der Natur der Einrichtung der Welt herleiten, als: man müße für ſeine Erhaltung ſorgen, niemandem das Seinige rauben, ſondern willkührliche Geſetze, die zu dem Naturgeſetz nach Gottes Willkühr noch hinzukommen, und alle Menſchen verbinden, ſo wie die natürlichen alle Menſchen verbinden. Da nun zugegeben werden muß, daß man, wenn ſie verbinden ſollen, ſie nothwendig wißen müße, und daß man, wenn man ohne ſie zu wißen, darwider handelt, nicht beſtraft werden könne, ſo giebt man von dieſen Geſetzen drey Publikationen an, nemlich zur Zeit Adams, Noahs und Chriſtus. Ueber dieſe Geſetze war ehedem viel Streit zwi-

ſchen den Juriſten und Theologen; jene läugneten, dieſe behaupteten ſie und ſpielten dabey nicht eben die vorzüglichſte Rolle.

Eines von dieſen Geſetzen ſoll

1. das Geſetz vom verbotenen Baume im Paradieſe ſeyn. Es läßt ſich kaum einſehen, wie das ein allgemein verbindend Geſetz ſeyn kann. Aber man wollte gern herausdrehen, daß Adam Repräſentant des ganzen menſchlichen Geſchlechts geweſen ſey, und folglich mit Adam alle Menſchen zugleich geſündigt hätten, welche Hypotheſe wohl ſchwerlich möchte zu erweiſen ſeyn. Auch iſt noch nicht bewieſen, daß dies Geſetz gar keinen Grund in der Natur des Menſchen habe. Konnte denn dieſe Pflanze nicht ſchädlich oder giftig für den Menſchen ſeyn? Es iſt dies aber ſehr wahrſcheinlich, und dann war es dem Menſchen nicht gut, davon zu eßen. Auch ſind moraliſche Folgen dabey zur Abſicht. Es war nämlich dieſes Geſetz eine Uebung des moraliſchen Gefühls, um nach und nach zum Gehorſam, zu den Begriffen von Pflicht und erlaubt hingeleitet zu werden. Es iſt alſo nicht blos ohne Abſicht geſagt: du ſollſt nicht eſſen! Selbſt der Name zeigt dies an, denn er heißt Baum der Kenntniß des Guten und Böſen. Allein Kenntniß des Guten und Böſen heißt in allen Sprachen ein moraliſches Gefühl. Und endlich, wo iſt es denn als ein allgemeines poſitives Geſetz publicirt worden?

2. Sollte hieher gehören das Geſetz von einem ſiebenten Tage, als einem zur Ruhe und Feyer beſtimmten Tage. Dieſe Vorſchrift hat allerdings keinen Grund in der Natur des Menſchen, daß man am ſiebenten Tage Gott verehren ſolle, es iſt Willkühr Gottes, unter ſieben Tagen nur einen dazu zu beſtimmen. Allein es ſind andre Gründe da; man ſollte ſich dabey an die Schöpfung erinnern, und alſo iſt es nicht eine willkührliche, ſondern weiſe Veranſtaltung, wir ſollen uns zum Dank gegen Gott ermuntern. — Nun von der Publikation dieſes Geſetzes an alle Menſchen. — Es

heißt zwar: Gott heiligte ihn, beſtimmte ihn zu einem Feſttage, allein wie folgt hieraus, daß ihn alle Menſchen ſo begehen ſollen? Es iſt bekannt, daß hernach die Feyer des ſiebenten Tages aufgehoben wurde. Coloſſ. 2. ſteht ja ausdrücklich: macht euch kein Gewißen über Opfer, Feſttage, Sabbate, Neumonden. Aber, wie kann ein allgemein verbindend Geſetz aufgehoben werden? Man kann ſich hier kühnlich auf die Augſpurgiſche Confeßion berufen, wo es am Schluß ausdrücklich heißt, daß man weder an den ſiebenten Tag, noch an irgend einen andern gebunden wäre, allein gemeinſchaftliche Verehrung Gottes wäre Pflicht. Man rechnet

3. hieher die **Ehegeſetze**, die wir in den Büchern Moſis finden, wie auch das **Geſetz nur eine Gattin zu haben, wider die Polygamie**, und das von der **Unauflöslichkeit der Ehen**. Kaum laßen ſich dieſe Geſetze willkührliche nennen, denn es ſind z. B. wider die beliebige Trennung der Ehen viele Gründe in der Natur des Menſchen, und dem Zuſammenhange der Dinge.

Immer bleibt das zu erwägen: ſind es willkührliche Geſetze, ſo müßen ſie bekannt gemacht werden. Sind ſie, und ſollen ſie für alle Menſchen verbindend ſeyn, ſo müßen ſie allen Menſchen bekannt gemacht werden. Was man nicht weiß, dawider kann man nicht handeln, ſo daß es Zurechnung nach ſich zöge. Und wo ſind denn nun die vorhin genannten Exempel poſitiver Geſetze allen Menſchen bekannt gemacht worden? wer möchte dies wohl hiſtoriſch beweiſen? Selbſt durch die chriſtliche Religion ſind manche von dieſen Dingen nicht allen Menſchen bekannt geworden, da die chriſtliche Religion ſelbſt vielen Menſchen nicht zur Kenntniß gekommen iſt. Wie läßt ſich alſo auf der einen Seite behaupten: es giebt willkührliche Verpflichtungen für alle Menſchen, und auf der andern Seite — tauſend und aber tauſend Menſchen haben nichts davon gehört, ſind alſo davon völlig ausgenommen. Wo bleibt da das Allgemeine?

An dieſen Exempeln haben ſich manche noch nicht begnügt, ſondern hinzuſetzen wollen: das Verbot, Blut

zu eſſen aus 1 B. Moſ. 9, 4. und die Beſtimmung der Todesſtrafe für den Mörder aus eben der Stelle. Man rechnet ſie zu den 7 praeceptis Noachiticis, die dem Noah im Nahmen des ganzen menſchlichen Geſchlechts ſollen gegeben worden ſeyn — eine Tradition, die noch erwieſen werden muß. (Man ſehe Fabricii codicem pſeudepigraphum V. T. p. 268.) Zu dieſen praeceptis Noachiticis hielten die Juden auch die Proſelyten an, die weiter die moſaiſchen Geſetze nicht annahmen.

Was das Geſetz vom Morde betrifft, ſo iſt nicht einzuſehen, wie man es als allgemeines poſitives Geſetz betrachten könne, das zu den natürlichen Geſetzen hinzugekommen wäre, denn die Verordnung niemanden zu tödten, iſt ja ſelbſt ein natürliches Geſetz, das keiner Publikation bedarf, da man es ſchon aus der Vernunft ſchließen kann.

Von dem zweyten Geſetze: daß man das Thier nicht in ſeinem Blute genießen ſolle, weil im Blute das Leben wäre, und wer alſo Blut genöße, genöße das Leben — von dieſem Geſetze lagen genug Gründe in den Zeiten des Noah. Es ſollte dadurch den Menſchen ein Schauder vor dem Blute eingeflößt werden, und alſo auch eine Abneigung gegen den Menſchenmord, weswegen auch dieſe beyden Geſetze mit einander verbunden werden. Nun haben wir andere Grundſätze, die uns vom Morde abhalten können, und brauchen den nicht nothwendig, daß im Blute das Leben ſey. Wie kann alſo dieſes Geſetz allgemein poſitiv ſeyn? Der Denkart der Menſchen damaliger Zeit war allerdings dieſer Grund angemeßen, aber deswegen nicht allen Menſchen zu allen Zeiten. Um aber doch dieſes Geſetz als ein allgemeines poſitives zu vertheidigen, beruft man ſich, daß es Apoſtelgeſch. 15, 20. wiederhohlt ſey, man müße ſich des Erſtickten und des Bluteßens enthalten, allein, dort werden ſelbſt die Urſachen angeführt, warum es keine allgemeine Pflicht ſey. Es entſtand die Frage, ob das moſaiſche Geſetz die Chriſten verbände? darauf antworteten die Apoſtel geradezu: Nein! Aber weil doch

das moſaiſche Geſetz noch zu bekannt wäre, ſo wollten ſie den Rath geben: die Chriſten aus dem Heidenthume möchten ſich vom Opferfleiſch, vom Erſtickten und Buteßen enthalten, um die Juden, die vor dem Bluteßen noch einen zu großen Abſcheu hatten, nicht ſo ſehr von ſich zu entfernen, und dadurch die Verbindung zwiſchen Juden und Heyden durch die chriſtliche Religion zu verhindern. Es iſt alſo dies Geſetz nicht allgemein verbindend. **Luther** drückt ſich ſelbſt hierüber, wiewol etwas hart, jedoch der Sache angemeßen aus: Es ſähe ſchlecht um die Chriſten aus, wenn ſie dadurch ihr Chriſtenthum beweiſen ſollten, daß ſie ſich von Hirſchen, Gänſen u. ſ. w. enthielten.

Da es ſich nun zeigt, daß in der ganzen Sache von den poſitiven Geſetzen viel willkührliches iſt, das ſich weder hiſtoriſch noch aus richtigen Grundſätzen erweiſen läßt, ſo dürfte es wohl nicht übereilt ſeyn, wenn viele behauptet haben, daß es keine allgemeinen poſitiven Geſetze gebe, ſondern nur eine Art allgemeine, die Naturgeſetze. Denn was würden da nicht für ungerechte Handlungen begangen werden, wenn alles bisher erwähnte poſitives Geſetz wäre. Einige ſuchen ſich dadurch zu helfen, daß ſie ſagen, manche von dieſen Geſetzen wären durch Chriſtum aufgehoben worden, welches aber am Ende auch beweißt, daß ſie nicht allgemein ſind.

Ueber dieſe Materie giebt es keine beßere Sammlung, als die Anmerkungen des tübingiſchen Theologen **Cotta** in ſeiner Ausgabe von **Gerhards** locis theologicis Th. 5. p. 388. Doch verdient auch

Buddei theologiſche Moral, p. 369 und 397. verglichen zu werden.

In den alten Compendiis findet man das hieher Gehörige in dem Artikel de lege. Man muß es auch mit Dank erkennen, daß die Unterſuchungen über das Naturrecht ſeit Thomaſius Zeiten das gewürkt haben, daß man anfieng einzuſehen, wie ſolche allgemeine poſitive Geſetze nicht gelten können.

Ordnung der in der theologiſchen Moral abzuhandelnden Materien.

Die theologiſche Moral wird in drey Theilen abgehandelt werden.

Im erſten Theile das moraliſche Verderben des Menſchen;

im zweyten die moraliſche Beßerung des Menſchen, und

im dritten die geſammten Pflichten, wodurch ſich die bewirkte Beßerung äußert.

Daß dieſe dreyerley Materien nöthig ſind abzuhandeln, folgt wohl aus dem §. 1. der Einleitung angegebenen Begriffe der theologiſchen Moral, da ſie ein wiſſenſchaftlicher Unterricht über die Anwendung und Ausübung der Lehren der Schrift zur Beförderung der Gottſeligkeit war. Wo nun Beförderung der Gottſeligkeit die Abſicht iſt, da iſt unläugbar die Materie von der moraliſchen Beßerung des Menſchen umſtändlich abzuhandeln, ohne welche ja keine Gottſeligkeit ſtatt haben kann; und wenn die Beßerung in ſo vielfachen Pflichten ſich äußern muß, und eine Sache des ganzen Lebens in aller Rückſicht wird, ſo wird auch nöthig ſeyn, dieſe geſammten Pflichten einzeln durchzugehen, die zuſammengenommen Aeußerung der Beßerung ſind, die thätige praktiſche Gottſeligkeit. — Aber, wo nun von Beßerung die Rede iſt, da läßt ſich immer fragen; Wozu denn dieſe? und warum? was iſt denn zu beßern? Was iſt Beßerung? und was iſt denn, ehe man ſich beßert, für ein Zuſtand da? Folglich wird auch ganz natürlich die Abhandlung von dem moraliſchen Verderben nöthig, denn eben dies muß geändert werden, und in deßen Aenderung beſteht die Gottſeligkeit. So dürfte wohl aus dem Begrif der Diſciplin folgen, daß dieſes die drey Hauptmaterien ſind, und

daß ſie auch in der oben angegebenen Ordnung abzuhandeln ſind.

Die theologiſche Moral ſieht alſo nicht nur auf den Geänderten oder Wiedergebornen, ſondern ſie ſieht auf jeden Menſchen, er ſey geändert oder nicht; ſie ſoll nicht nur weiter in der Beßerung bringen, ſondern auch zeigen, wie man ſie anfangen müße. Das iſt die §. 1. erwähnte Frage: welches iſt das Subjekt der theologiſchen Moral? Alle Menſchen brauchen Moral, es trägt ja auch die Bibel ſie für alle vor. Sie ſagt ſehr viel von Sünde und Unordnung, und baut darauf das Bedürfniß der Beßerung, zu welcher ſie die gehörige Anweiſung giebt.

Dann aber, wenn vom Verhalten ſelbſt die Rede ſeyn wird, ſo werden dieſe Pflichten zerfallen in abſolute und hypothetiſche.

Abſolute ſind die, welche alles, was nur Menſch iſt, zu beobachten hat. Hypothetiſche, die nur unter gewißen Bedingungen beobachtet werden können. Abſolute — Alles, was Menſch iſt, iſt Geſchöpf; hat ſeine Exiſtenz; exiſtirt neben andern Menſchen; iſt ein Geſchöpf moraliſcher Natur. Daraus, daß wir alle Geſchöpfe ſind, fließt z. B. die allgemeine abſolute Pflicht aller, die Menſchen ſind: Dankbarkeit gegen den, der ihnen das Daſeyn gab. Alle haben wir das Daſeyn; daraus fließt die Pflicht ſein Daſeyn zu erhalten und zu verbeßern. Alle ſind wir neben andern Menſchen und unter Menſchen, daraus müßen abſolute Pflichten folgen, die einer dem andern zu leiſten hat. Endlich: Wir haben eine moraliſche Natur; daraus fließt viel für unſre Cultur, Leitung u. ſ. f.

Hypothetiſche — die Bedingung iſt eine gewiſſe beſtimmte geſellſchaftliche Verbindung, in welcher dieſe Vorſchriften ſtatt haben. So alle eheliche

und häusliche Pflichten zwiſchen Ehegatten, Aeltern und Kindern. Wem ſeine Aeltern genommen ſind, für den fallen die Pflichten weg, die gegen Eltern zu erfüllen ſind. Ferner: bürgerliche, zwiſchen Obrigkeit und Unterthanen, andere Pflichten hat die Obrigkeit, andere der Unterthan. Endlich kirchliche, da man in einer kirchlichen Geſellſchaft zu gewißen gottesdienſtlichen Pflichten angewieſen iſt. Lebt man nicht in ſolchen Verbindungen, ſo haben dieſe Pflichten nicht ſtatt. Man nennt ſie auch Socialpflichten, weil ſie ſich auf Geſellſchaften beziehen.

Dies wird hinreichend ſeyn zur Vorerinnerung über die nun in der oben beſtimmten Ordnung abzuhandelnden Materien.

Der theologiſchen Moral

Erſter Theil.

Vom moraliſchen Verderben des Menſchen.

Vom moraliſchen Verderben.

§. 1.

Das moraliſche Verderben unter den Menſchen begreift im weitläuftigſten Sinne die geſammte Laſterhaftigkeit in ſich, nebſt allen moraliſchen Irrthümern, welche ſo viel zu dieſer Laſterhaftigkeit beytragen.

Daß man ſich hier, wo man der Lehre der Schrift folgt, des Ausdrucks **Verderben** bedient, geſchieht darum, weil die Schrift ſich eben dieſes Wortes bedient. Zwar könnte es auch moraliſche **Unvollkommenheit**, auch **moraliſche Unordnung** heißen, und man könnte auch wohl noch eine andere Benennung wählen, indeß iſt das Wort Verderben üblich genug, und auch durch die Dogmatik und Exegeſe hinlänglich beſtimmt, ſo daß ein Leſer der Schrift ſich bey dem Ausdruck, **Verderben**, gar leicht an die dadurch bezeichnete Sache erinnern kann. Wenn aber dieſes Verderben das **moraliſche** genannt wird, ſo ſetzt man es dem **phyſikaliſchen** entgegen, dergleichen ſich am Körper finden würde, wenn er krank wäre, wenn ehemals geſunde Glieder ſchadhaft und verſtümmelt wären. Mithin erinnert uns das Wort **moraliſch** zu denken, daß wir den Menſchen in Anſehung ſeiner moraliſchen Natur, in ſo fern er Verſtand, Vernunft, Freyheit und Gewißen hat, betrachten.

Wenn nun die Schrift von einem Verderben redet, in den Ausdrücken φθορα, ἐφθαρμένος νοός, ἐφθαρμένη καρδία, ſo kann man hier als bekannt vorausſetzen, daß das Wort **verdorben** gerade ſo viel heiße, als: **was nicht iſt, wie es eigentlich ſeyn ſoll.** Mehr läßt ſich wohl der Begrif nicht vereinfachen, und es iſt alſo nicht die Frage, ob es **vorher** gut geweſen und **nachher** verdorben worden ſey, und wie, wenn, wo **das** geſchehen ſey, ſondern man denkt ſich darunter ohne Subtilität und Uebertreibung alles, **was nicht ſo iſt, wie es**

ſeyn ſoll. Man kann hierbey auf alle Stellen provociren, wo das Wort **Verderben** vorkömmt, wo man es auch überſetzt, corruptus, peruerſus, und doch auf alle Fälle dabey denkt: nicht ſo, wie es ſeyn ſoll.

Es zeigen auch ſchon die bloßen Worte, daß hier weit mehr verſtanden werde, als das, was man in der kirchlichen Sprache **Erbſünde** zu nennen pflegt, unter welchem Worte man die Neigung zum Böſen, den überwiegenden Hang zum Böſen verſteht. Denn, wenn hier von der geſammten Laſterhaftigkeit die Rede iſt, ſo wird nicht blos eine Neigung dazu verſtanden, ſondern eine Aeußerung dieſer Neigung in vielfachen Begierden und Leidenſchaften, in vielfachen Vorſätzen ſo zu handeln, wie uns die Neigung führt, und dann auch hundert Handlungen ſelbſt, die nicht ſo ſind, wie ſie ſeyn ſollten. Denken wir alſo unter dem Ausdruck **Verderben** die geſammte Laſterhaftigkeit, und faßt dieſes in ſich vielerley Neigungen, Vorſätze, ausgeführte Vorſätze, Handlungen, ſo iſt das offenbar weit mehr, als was bey einer ſubtilern Unterſuchung Erbſünde genannt wird.

Es muß aber hier der Begrif ſo weitläuftig genommen werden, weil der Zweck der Moral iſt: die geſammte Aenderung des Menſchen. Würde aber wohl dieſe Aenderung die ganze ſeyn, wenn ſie nur auf ein gewißes Uebergewicht unſers Hanges gienge? Muß ſie nicht auf alle Arten von unrechten Neigungen, Vorſäzzen und Handlungen gehen? So weit ſich der Zweck der Wißenſchaft erſtreckt — die geſammte Aenderung — eben ſo weitläuftig muß auch das Gegentheil angenommen werden — die geſammte Laſterhaftigkeit. Hierzu kommt noch das uns vorgehende Beyſpiel der bibliſchen Bücher ſelbſt, die dann, wenn ſie von Beßerung ſprechen und den Weg dazu zeigen, uns ſolche Beſchreibungen von der Φϑοϱᾶ, dem Verderben, liefern, welche alles moraliſch fehlerhafte in ſich faßen, und nicht blos Erbſünde im engſten Verſtande. Die Schrift redet allemal von dem Menſchen, wie wir ihn vor uns finden, ſchon

in genug Handlungen und Geſinnungen, die nicht ſo ſind, wie ſie ſeyn ſollen, ja ſie beniemt auch, wenn ſie vom Verderben redet, dergleichen Dinge: Trunkenheit, Hurerey, Dieberey, Geiz, Ehebruch — lauter wirkliche Sünden, und ſondert alſo nicht die ſubtile Idee von dem, was man mitgebracht hätte, was uns angeerbt, angeboren wäre, hiervon ab. Und ſo trift ja auch, wenn man ſo reden darf, die chriſtliche Religion in dem erſten Jahrhunderte auf unter Juden und Heiden, nimmt die damaligen Juden und Heiden, wie ſie waren, ſchon dachten und handelten, und wenn ſie dem Verderben unter ihnen entgegengeht, ſo geht ſie entgegen allen übeln Neigungen, Vorſätzen und Handlungen, alle dem, was nicht iſt, wie es ſeyn ſoll.

Namentlich einige Stellen der Schrift werden das ſattſam beweiſen. Im 3ten Kapitel des Briefs an die Römer iſt eine nachdrückliche Beſchreibung des moraliſchen Verderbens aus verſchiednen Stellen des A. T. zuſammengeſetzt. Niemand, heißt es da, iſt gut, keiner verſtändig, keiner ſucht Gott, ſie ſind insgeſammt abgewichen, niemand iſt, der recht handle, auch nicht einer. Dieſe Allgemeinheit will ſo viel ſagen, als bey uns: alle Menſchen ſind Sünder. Wir wollen damit nicht ſagen, daß an Niemandem etwas Gutes wäre, keiner etwas Gutes thäte, keiner einen richtigen moraliſchen Begrif hätte, und alſo iſt das auch nicht der Sinn dieſer Stelle, denn ſo widerſpräche ſie der Wahrheit und andern Stellen, wo die Schrift ſagt: Ihr könnt Gott aus der Natur erkennen, wenn ihr wollt, ihr habt ein Geſetz ins Herz geſchrieben, ihr habt ein Gewißen, die Gedanken verklagen und entſchuldigen ſich. Es heißt alſo ſo viel: kein Menſch iſt ſo, wie er ſeyn ſoll. Weiter: Ihr Schlund iſt ein offenes Grab, ihr Mund gleicht einem offenen Grabe, in das man ſtürzen kann, wenn man ſich nicht hütet; ohne Bild: Sie reden ſo, daß ſie einen unglücklich machen; mit ihren Zungen betrügen ſie, Otterngift iſt unter ihren Lippen, ſie ſind Läſterer. Ihr Mund iſt voll Fluchens und Bitterkeit, ihre Füße ſind

eilend Blut zu vergießen, ſie eilen zu morden, in ihren Wegen iſt eitel Unfall und Herzeleid. In ihrem Betragen iſt nichts als Verheerung. Den Weg des Friedens, den Weg zur Glückſeligkeit wißen ſie nicht. Es iſt keine Furcht Gottes vor ihren Augen, ſie haben keine Ehrerbietung gegen Gott. — Morden, Blutvergießen, Trug, das ſind alles Facta; die Menſchen werden alſo hier ſchon in dem complicirten Zuſtande genommen, wo Facta da ſind, nicht blos Erbſünde.

Hieher gehört auch die Stelle Tit. 3, 3. wo von den Vortheilen der chriſtlichen Religion die Rede iſt; da heißt es: Wir waren unweiſe, ungehorſam, irrend, wollüſtig, neidiſch, boshaft, dann wurde uns die Wohlthat Gottes durch die chriſtliche Religion bekannt, und errettete uns vom Verderben. — Auch hier iſt kein Unterſchied zwiſchen der Erbſünde und wirklichen Sünde, ſondern eine Beſchreibung des Menſchen, ſo wie er iſt.

Es würde aber auch in der chriſtlichen Sittenlehre nicht von ſonderlicher Brauchbarkeit ſeyn, den Unterſchied zwiſchen Erb- und wirklicher Sünde ſo genau zu nehmen, denn erſtlich iſt es beym praktiſchen nicht nöthig zu wißen, wie viel hat man mit auf die Welt gebracht, und wie viel iſt noch hinzugekommen? weil man nicht fragt: wie muß ich mich beßern in Rückſicht auf das Angeborne? wie in Rückſicht auf das Hinzugekommene? ſondern ſo: wie muß das, was nicht ſo iſt, wie es ſeyn ſoll, gebeßert werden? Sodann kann man auch bey Niemandem beſtimmen: ſoviel iſt ihm angeboren, und ſo viel iſt hinzugekommen, dies iſt Erbſünde, dies iſt wirkliche Sünde. Denn wir ſehen nur, was ſich an dem Menſchen äußert, wie er redet und handelt, daraus ſchließen wir auf ſeinen Gemüthszuſtand. Dieſe Facta aber zeigen ſich erſt, wenn der Menſch ſchon eine Zeitlang gelebt hat, daß man alſo nicht beſtimmen kann, wie viel ihm angeboren war, und was hinzugekommen iſt, ſein Gemüthszuſtand iſt ſchon complicirt, und wir ſind alſo ſchon weit von dem Menſchen weg, wie er anfangs war. Hierzu kommt noch, daß alle von

der chriſtlichen Lehre vorgeſchlagenen Beßerungs- und Uebungsmittel auf gleiche Art dem entgegenarbeiten, was Erb- und wirkliche Sünde iſt. Man denke bey der concupiſcentia oder ἐπιθυμία (2. Petr. 1, 4.) Erb- oder wirkliche Sünde, was gegen dieſe docirt wird, das wird gegen dieſe ſich bereits äußernde ἐπιθυμίαν geſagt, da iſt ſchon etwas thätiges, (actuale); zu geſchweigen die wirklichen Laſter, die da angeführt werden, wo unläugbar das Actiuum ſchon da iſt. Und man kann auch im Grunde, wenn man diſtinguiren wollte, gegen das, was etwa angeerbt und mitgebracht wäre, nicht anders arbeiten, als wie man gegen die wirklichen Sünden arbeitet, gegen die ſchon in uns ſich regenden unordentlichen Begierden. Die praktiſche Aenderung iſt Beßerung übler Neigungen, Vorſätze und Handlungen, und wir arbeiten daran im Ganzen, ohne daß wir den abſtrakten Begrif, inclinatio ad malum dächten, wir arbeiten gegen das Aktuelle und Individuelle, wie es ſich bey iedem äußert.

So wie man ſich nun das moraliſche Verderben ohne Subtilität zu denken hat, ſo wird man ſich auch vor Uebertreibung des Begrifs zu hüten haben. Das war der Fehler der Manichäer, die ein gutes und böſes Principium, einen guten und böſen Gott ſtatuirten, und glaubten, von dem böſen Principium oder Gott ſey die ganze menſchliche Natur verderbt worden. Nicht viel anders war die Meinung des Flacius, daß die Erbſünde die menſchliche Subſtanz und Natur, und dieſe alſo ganz verderbt ſey. Ja, wie oft ſagt man nicht noch jetzt, die ganze Natur des Menſchen ſey verdorben. Allein, was gehört zur Natur und dem Weſen des Menſchen? Kräfte des Verſtandes und Willens; dieſe ſind in völliger Thätigkeit, alſo kann es wohl nicht gelten, daß die Kräfte des Verſtandes und Willens ganz verdorben wären. Zu jener Behauptung aber ließ man ſich dadurch verleiten, daß man dem menſchlichen Verſtande alle Irrthümer zuſchrieb, die ſich in allen Wißenſchaften, in der Phyſik und Philoſophie befin-

den; allein hier iſt nur von moraliſchen Irrthümern die Rede, denn alle übrige entſtehen aus der Einſchränkung des Menſchen. Das ſagen auch die ſymboliſchen Bücher in der Augſp. Confeß. Art. 10, und in der Formula concord. Art. I. wo es heißt: die Menſchen ſind verderbt in ſpiritualibus, allein es werden ihnen Einſichten in viele Dinge gelaßen, auch Neigungen und Fähigkeiten, manches Gute zu thun. Man ſehe Cruſii theologiſche Moral Th. I. S. 206, wo alles hieher gehörige, obgleich kurz vorgetragen iſt.

Wenn nun unter dem moraliſchen Verderben in dieſem weitläuftigſten Sinne die geſammte Laſterhaftigkeit verſtanden wird, (wovon im §. 3.) ſo müßen auch hier erwähnt werden alle moraliſche Irrthümer, die zur Laſterhaftigkeit ſo viel beytragen. Daß dem ſo ſey, iſt bekannt genug. Und man kann alſo die Laſterhaftigkeit nicht kennen, nicht aus ihren Gründen kennen und ihr begegnen lernen, wenn man nicht die Urſachen, Gelegenheiten und Veranlaßungen dazu, dieſe moraliſchen Irrthümer kennt. Auch bey den moraliſchen Irrthümern bleibt der nemliche Begrif: es iſt nicht ſo, wie es ſeyn ſoll, und man rechnet ſie auch noch überdies auch deswegen zu dem moraliſchen Verderben, weil ſelbſt die Schrift, wenn ſie das Wort Verderben gebraucht, es mit auf dieſe Irrthümer bezieht, wie z. E. 1 Tim. 6, 5. wo νᾶς διεφθαρμένος, verdorbener Verſtand vorkommt; das ſind aber ſolche Meinungen, Einbildungen, Vorſtellungen, wie ſie nicht ſeyn ſollen. Den nehmlichen Ausdruck findet man 2 Tim. 3, 8. Desgleichen in Epheſ. 4, 14 und 18. einer Stelle, wo überhaupt vom Verderben geredet wird, kommen die Wörter πλάνη und ἄγνοια vor, welche geradezu Irrthum und Unwißenheit bedeuten — Unwißenheit — nicht wißen, was recht iſt, — Irrthum — ſich irren, falſche Erkenntniß haben. Hieher laßen ſich auch die Ausdrücke rechnen: Finſterniß, verfinſterter Verſtand, die ſo oft in der Schrift vorkommen, und zwar immer in der Rückſicht, daß von der Unwißenheit, den Irrthümern, der

Finſterniß des Verſtandes, die laſterhaften Handlungen ſelbſt abgeleitet werden. Die ganze Methode der Lehre iſt ja den Verſtand erſt eines beßern zu belehren, corrigere errores, tollere inſcitiam, um ſodann den Willen zu beßern, nachdem der Verſtand beßer belehrt und zur Einſicht gebracht worden iſt. Folglich wird nun das, was Verderben heißt, theils in Beziehung auf unſre Einſicht, theils in Beziehung auf unſern Willen betrachtet werden können: In jener Beziehung ſind es Irrthümer, in dieſer ſind es Neigungen, Geſinnungen, Entſchlüße, die nicht ſo ſind, wie ſie ſeyn ſollen. Alſo zuerſt von den moraliſchen Irrthümern.

§. 2.

Moraliſche Irrthümer ſind Meynungen, die mit den richtigen Begriffen von Gut und Böſe, Recht und Unrecht nicht übereinkommen, und die Begriffe ſowohl als das Gute ſelbſt unmittelbar oder mittelbar hindern, wie ſie auch die falſchen Begriffe vom Böſen und das Böſe ſelbſt unmittelbar oder mittelbar befördern.

Moraliſche Irrthümer ſind Irrthümer in denjenigen Dingen, welche die Moral lehrt. Nun belehrt uns die Moral davon, was auf Gut und Böſe, Recht und Unrecht Beziehung hat, folglich ſind Irrthümer über ſolche Gegenſtände, moraliſche Irrthümer. So unterſcheiden ſie ſich von metaphyſiſchen, von hiſtoriſchen und mathematiſchen Irrthümern.

Wenn es alſo in der Definition heißt: es wären Meynungen, die mit den richtigen Begriffen vom Guten und Böſen nicht übereinkommen, ſo werden zu dem Begrif von Gut und Böſe folgende Vorſtellungen gehören: **Geſetz, Geſetzgeber, Obliegenheit, Verbindlichkeit, Pflicht, Tugend, Zurechnung, Vergeltung.** Was nun einem oder dem andern dieſer Begriffe zuwider iſt, ihn verfälſcht oder verdunkelt, das wird zum moraliſchen Irrthum,

denn alle dieſe Begriffe zuſammengenommen machen endlich den Begrif von Gut und Böſe aus, und denken wir auch den allerſimpelſten Begrif von Gut, das, was mit der Vorſchrift übereinſtimmt, ſo haben wir ja den Begrif Geſetz, Geſetzgeber, Obliegenheit, u. ſ. w. Läugne ich mein Verhältniß mit dem Geſetz und dem Urheber des Geſetzes, trenne ich es, nehme ich es beliebig an, was wird für eine Verbindlichkeit daraus folgen, ſobald ich mit dem Urheber der Regel entweder gar nicht, oder nicht im engen Verhältniße ſtehe. Es ergiebt ſich zugleich hieraus, wie vielfach moraliſche Irrthümer ſeyn können, da es ſo viele Gegenſtände giebt, über die man unrichtig urtheilen kann.

Wenn geſagt wurde, dieſe Meynungen über Gut und Böſe kommen nicht mit dem wahren richtigen Urtheile überein, ſo wird der Begrif von Gut und Böſe richtig ſeyn, wenn er mit dem **erkannten Willen, der erkannten Einrichtung und Abſicht Gottes** übereinſtimmt. Dies allein iſt die Regel, den richtigen Begrif von Gut und Böſe zu beurtheilen, zumal in einer chriſtlichen Sittenlehre, wo alles darnach beurtheilt wird, ob es mit dem erkannten Willen und den Abſichten Gottes übereinſtimmt. Auch kann man ſich nichts darüber hinausdenken, als die Einſicht der Gottheit und ihren Willen, erkenne ich dieſen, dann iſt es unmöglich, daß ich irren könnte.

Folglich (wie das auch ſchon in der Einleitung geſagt worden iſt) iſt hier nur zu ſehen auf die Art, wie der Wille und die Abſicht Gottes zu unſrer Notiz gekommen iſt, nemlich theils durch den **Unterricht in der Schrift**, theils aber auch durch vielfaches **vernünftiges Nachdenken**, oder das, was man **Naturgeſetz, natürliche Erkenntniß** nennt. Jenes erſtere κρινόμενον der Richtigkeit wird hier um ſo mehr zu bemerken ſeyn, da wir hier die Lehre der Schrift zum principio cognoſcendi haben, mithin wird der Begrif vom Guten und Böſen richtig ſeyn, wenn er mit der Lehre der Schrift übereinſtimmt. Aber auch Urtheile, die auf

vernünftiges Nachdenken, auf richtige Erfahrungen gegründet ſind, ſind wahre Urtheile; auf Erfahrungen über unſre Einrichtung und die Folgen unſrer Handlungen, und dieſe Wahrheiten rufen mir eben ſo laut zu: Unmäßigkeit ſchadet dir, als irgend ein Spruch, oder eine lange Demonſtration. Was nun nicht übereinſtimmt mit richtig erwieſenen Lehrſätzen der Bibel, oder mit richtigen vernünftig erwieſenen philoſophiſchen Sätzen aus der natürlichen Religion, oder auch mit richtig erwieſenen Erfahrungen, das iſt hier moraliſcher Irrthum, denn die Regel des Richtigen reducirt ſich auf erkannten Willen und Abſicht Gottes.

Daß ſolche Irrthümer den Begrif von Gut und das Gute ſelbſt hindern, den Begrif des Böſen und das Böſe ſelbſt beförden und zwar theils mittelbar, theils unmittelbar, wird nun an den einzelnen Exempeln ſolcher unrichtigen moraliſchen Meynungen zu erkennen ſeyn, und einige davon werden hier namentlich aufgeführt werden müßen, theils in der Abſicht um ſich ſelbſt davor zu verwahren, theils auch in der Abſicht, zu erfahren, welchen moraliſchen Irrthümern Lehrer der Religion von ferne und in der Nähe zu begegnen haben, um ſtatt derſelben unter ihren Gemeinden die richtigen Begriffe über das alles deſto bekannter und überzeugender zu machen.

Zuerſt dürfte als moraliſcher Irrthum zu nennen ſeyn, was man immer mit dem gemeinſchaftlichen Namen **Unglaube** zu bezeichnen pflegt. Wenn wir ohne einen Zuſatz, κατ᾽ ἐξοχὴν, Glauben nennen, ſo meynen wir Annehmung ſolcher Wahrheiten, die ſich auf Gott und Religion beziehen. Spricht man alſo im Gegentheil, der Menſch glaube nichts, ohne Zuſatz, κατ᾽ ἐξοχὴν, ſo will man nicht ſagen, daß er gar nicht für wahr halte, nicht glaube, daß die Sonne ſcheint u. ſ. w. ſondern man will ſo viel anzeigen, er nehme ſolche Wahrheiten nicht an, die ſich auf Gott und die Religion beziehen. Daher iſt nun **Unglaube** das **Nichtannehmen** ſolcher **Wahrheiten**, die ſich auf **Gott** und die **Religion** beziehen.

Wenn nun aus dieſen Wahrheiten vielerley praktiſche Folgen fließen für das Gute und Böſe, ſo wird ja mit Aufhebung ſolcher Wahrheiten auch zugleich viel praktiſches aufgehoben, und dies iſt der Einfluß des Unglaubens auf die Sittlichkeit, es wird durch ihn mittelbar und unmittelbar Gutes gehindert und Böſes befördert.

Der Unglaube, das Nichtannehmen ſolcher Wahrheiten, die ſich auf Gott und die Religion beziehen, iſt von verſchiedener Art. Denn es kann ſeyn, daß jemand ſchlechterdings nichts von ſolchen Wahrheiten annimmt, die ſich auf Gott und die Religion beziehen, als wenn jemand im Ernſt ein Atheiſt wäre; denn damit, daß er nun ſchlechterdings läugnet, es gebe einen Gott, muß er alle Wahrheiten läugnen, die ſich auf Gott und die Religion beziehen, denn dieſe fallen mit jenem. Dies nun wäre Unglaube im äußerſten Sinne des Worts. Wo nun aber ein ſolcher Unglaube wäre, da kann ſchlechterdings nichts ſtatt haben, was auf die Idee Gott gegründet iſt, und zur Abhängigkeit von ihm führt. Allein, der Unglaube kann auch darinn beſtehen, daß jemand nur manche Wahrheiten nicht annimmt, welche ſich auf Gott und die Religion beziehen, namentlich nicht dieſe, daß Gott mit der Welt in Verbindung ſtehe, d. h. daß er wiße, was in der Welt geſchieht, daß er ſie regiere, daß er wolle, es ſolle etwas geſchehen oder nicht, daß er Abſichten habe, nach denen er und zu welchen hin er regiere, oder überhaupt die Verbindung der Gottheit mit der Welt, die wir Vorſehung nennen. Glaubt man nun zwar einen Gott, aber einen ſolchen, der nicht mit der Welt in Verbindung ſteht, ſo wird man hier ſehr beträchtliche moraliſche Wahrheiten nicht annehmen, deren Einfluß auf Sittlichkeit und Unſittlichkeit unläugbar iſt. Gemeiniglich giebt man dem, welcher in dieſem Sinne Unglauben hegt, den Namen eines Deiſten, und iſt er ſo Deiſt, ſo muß er alles, was geſchieht, entweder der unvermeidlichen Nothwendigkeit (fato) oder dem ohngefähren Zufall (fortunae, caſui) zuſchreiben; einen nexum der

Gottheit mit der Welt erkennt er nicht, was alſo geſchieht, geſchieht nicht volente et dirigente Deo, folglich muß er annehmen, es geſchehe unvermeidlich nothwendig, oder durch Zufall. Ein Beyſpiel hiervon haben wir an dem Epikur, der die Verbindung der Gottheit mit der Welt leugnete, und alles auf den ungefähren Zufall reducirte.

Eine Vorſehung läugnen mag an ſich immer ein theoretiſcher Irrthum ſeyn, — eine Frage, die hin und her aufgeworfen und beſtritten wird, und in ſo weit wird ſie in der natürlichen Theologie und Dogmatik abgehandelt, — hier aber wird die Meynung von ihrer moraliſchen Seite, ihres moraliſchen Einflußes wegen betrachtet, wie ſie nämlich den richtigen Begrif von Gut und Böſe hindert, den irrigen Begrif davon befördert, wie ſie auch das Gute ſelbſt hindert und das Böſe ſelbſt befördert. Es iſt wahr, daß derjenige, welcher die Vorſehung läugnet, die Schönheit der Welt empfinden, ihren Zuſammenhang und ihre Ordnung bewundern kann, daß er ſich auch des Guten, was die Welt in ſich hat, und was ſie ihm auch für ſeine Perſon gewährt, freuen kann. Aber Bemerkung der Schönheit, Ordnung, auch Bemerkung des vielen, das ſich darbietet zum Unterhalt und Vergnügen, iſt noch nicht Bemerkung einer überall ſich äußernden Weisheit im Zuſammenhange, in welcher Idee nun die Grundlage zur Idee einer göttlichen Vorſehung liegt; denn wie iſt es möglich, Plan, Weisheit, beabſichtete Endzwecke zu bemerken, ſobald man ſagt, es iſt zufällig, oder es muß ſo ſeyn. Man kann alſo darinn, daß man hie oder da geboren wurde, dieſe oder jene Glücksumſtände ſchon durch ſeine Geburt erhielt, zu dieſem oder jenem durch den Lauf des Lebens gelang, darinn kann man keinen Plan, keine Abſichten Gottes erkennen, folglich kann man auch nicht daraus ſchließen: ich muß mich nun auch nach der Abſicht Gottes richten, meine Glücksumſtände, die ich durch die Geburt oder ſonſt erhalten habe, muß ich darzu nüzzen, wozu ſie mir Gott gegeben hat.

Auch fällt bey dem lediglichen Bemerken, daß es ſchön, ordentlich ſey, durch Zufall oder Nothwendigkeit, die Idee weg von der Thätigkeit eines höchſten Weſens bey den ſteten Wirkungen der Geſchäfte und ihrem Einfluße auf einander. Denn es ſoll von ohngefähr, oder durch einmal feſtgeſetzte Nothwendigkeit geſchehen, wobey Thätigkeit eines höhern Weſens überflüßig wird. Fällt aber dieſes beydes weg: Bemerkung von Weisheit und thätiger Wirkſamkeit eines höhern Weſens, wie iſt es dann möglich, daß man Gott lieben könne? man läßt ihn ja nicht handeln; daß man Gott danken könne? denn, daß ich das habe, was ich habe, behalte was ich behalte, iſt ja nicht abſichtliche Weisheit, iſt auch nicht Thätigkeit eines höhern Weſens, es muß ſo ſeyn, oder kommt ſo von ohngefähr; wie kann alſo Dankbarkeit ſtatt haben? Und wie viele moraliſche Freuden der Seele fallen hinweg mit dem Gedanken: Ich danke niemand dafür. Wie iſt es auch möglich, daß man Gott vertrauen könne? Vertrauen iſt die ruhige Erwartung, daß etwas Gutes geſchehen werde. Dieſe hat nicht ſtatt, wenn das, was iſt, ſo ſeyn muß, oder wenn es blos durch Zufall ſo iſt.

Man ſage nun, ob nicht eine ſolche Meynung unmittelbar das Gute hindere, denn ſie hebt drey Pflichten ſchlechterdings auf, Dank gegen Gott, Liebe zu ihm, Vertrauen auf ihn. Nun laße man nach der bibliſchen Lehre Liebe zu Gott wegfallen, ſo fällt ja die erſte Baſis der Tugend weg. Laße man Dank gegen Gott weg, ſo würde die dankbare Erfüllung unſrer Pflichten nicht ſtatt haben. Und wie läßt ſich überhaupt denken: Gottes Wille in allem, was ich bin, habe, thue und treibe, in allem, was mir begegnet, wenn man nichts von dem allen weiß? Nicht einmal der erſte Grundbegrif von Pflicht und Tugend bleibt übrig: Dem Willen Gottes gemäß. Was würde man für eine Regel beſtimmen können, um zu ſagen, das iſt recht, das iſt nicht recht? —

Eben ſo wird es auch in Anſehung der Geduld ſeyn, mit ihren verſchiedenen Aeußerungen, Ergebung, Faßung, Gelaßenheit, welche man als Tugend und Pflicht bey ſo vielen unausbleiblich widrigen Vorfällen des Lebens auszuüben hat. Denn angenommen, daß alles was geſchieht, entweder Zufall oder Nothwendigkeit ſey, ſo iſt es wohl möglich, daß man das Widrige, was einem begegnet, als ein Uebel und Misvergnügen verachtet. Indeßen iſt aber doch das Uebel verachten, darüber hinſehen wollen, noch lange nicht die eigentliche Tugend der Geduld. Allein es kann auch geſchehen, daß man das Widrige verflucht und verwünſcht, daß man es nur los zu werden ſucht, und kann man das auf keine Art, ſich von allem trennt, und davon geht. Wie würde ſich hier auch nur ein Schatten von eigentlicher Geduld in widrigen Vorfällen denken laßen? Und man ſieht nicht, wie das geduldig ertragen beſtehen könne, ohne die Vorausſetzung eines weiſen, alles regierenden, und nach feſtgeſetzten Abſichten regierenden Weſens, die uns endlich zu der ſanftern Ergebung des Gemüths und zur Geduld hinführt; man ſieht nicht, wie bey der Läugnung der Vorſehung ſich vermeiden ließe, entweder mit vermeinter Grosmuth das Uebel zu verachten, oder es als Uebel zu verwünſchen und zu verfluchen, und ſo immer geradehin der Verzweiflung ſich zu nähern.

Endlich können auch die Folgen unſrer Handlungen nicht mehr für das, was Belohnungen und Strafen ſind, angeſehen werden, nicht für abſichtlich mit unſern Handlungen zuſammengekettete Folgen. Denn es ſoll ja Zufall oder Nothwendigkeit ſeyn, mithin leuchtet nicht hervor: Plan der Gottheit, nicht beabſichteter Plan um einen ſtets ſichtlichen Unterſchied zwiſchen Gut und Böſe zu erhalten.

Zu ſolchen Betrachtungen hierüber füge man auch noch dieſes, daß ja die Lehre der Schrift, nach welcher wir hier alles beurtheilen müßen, aus der Lehre von der Vorſehung ſo viele Pflichten herleitet, die alle bekannt genug ſind, als: unſre Demuth gegen

Gott, ja auch einen großen Theil der Nachahmung Gottes, z. B. in der Pflicht auch Beleidigern ſeine Freundſchaft und Wohlthätigkeit nicht zu entziehen, aus dem Grunde, daß die Vorſehung ihre Sonne ſcheinen und Regen fallen laße auf Gute und Böſe. Dies iſt ja etwas zur Weltregierung Gottes gehörendes, und hieraus wird die Pflicht der Nachahmung Gottes abgeleitet, wie auch in vielen andern Stellen immer Pflichten aus der Lehre von der Vorſehung hergeleitet werden. Wollte man alſo die Theorie von der Vorſehung aufheben, ſo würde man mit ihr zugleich die darauf gebauten Pflichten aufheben und eine große Anzahl der Bewegungsgründe zur Erfüllung ſolcher Pflichten, die aus der Lehre von der Vorſehung hergenommen ſind.

Sonſt iſt auch noch die Sprache derer, welche die Vorſehung läugnen und ihr dabey unvermeidlich pflichtwidriges Verhalten im 14ten und 53ten Pſalm beſchrieben, und die Anfangsworte dieſer Pſalmen: Die Thoren ſprechen in ihrem Herzen: es iſt kein Gott, bezeichnen eben die Sprache ſolcher, die da ſagen: Es iſt nichts mit Gott, nichts mit alle dem, was man von ihm ſagt, über ſeine Direktion, über Vergeltung und andre Dinge; ſie leben ſo ganz frey vor ſich dahin, denken bey ſich ſelbſt, es iſt kein Unterſchied, ob man ſo oder anders handle. Man darf ſich auch nur auf das Leben derer berufen, die keine Providenz glauben, wie ſich das durch Irreligiöſität, Unzufriedenheit, oft auch durch Vertrauenloſigkeit und Verzweiflung unterſcheidet.

Mit jenem Irrthum oder Unglauben kann nun zweytens verbunden werden **die irrige Meynung über die Unſterblichkeit oder Fortdauer nach dieſem Leben, und einen zukünftigen Zuſtand der Vergeltung.** Denn wo alles dieſes nicht geglaubt wird, wie viel fällt da nicht weg für Pflicht und Tugend und die Bewegungsgründe dazu! Wenn man fernerhin nicht verantwortlich iſt für alles, was man hier gethan hat, ſondern ſich mit dem gegenwärtigen Leben alles ſchließt und abſchneidet, ſo kann man leicht ermeßen,

was denn ſonderlich und eindringend auf dem Wege der Tugend erhalten ſoll, und wie leicht es nun iſt, für ſich blos zu leben, alles zu thun, zu erwerben, zu ſuchen, an ſich zu ziehen, was man kann, aus dem Grunde: es höre doch mit dieſem Leben alles auf, und man werde für das alles nicht verantwortlich ſeyn; ſo wolle man denn alles, was da iſt, benutzen, wie man kann, und ſich nur immer zum Zweck machen, man müße doch am Ende alles entbehren, und ſelbſt ſeine Exiſtenz verlieren. — Eine ſehr bekannte Stelle hierüber iſt, 1. Corr. 15. welche Stelle gegen diejenigen gerichtet iſt, die da ſagen: Laßet uns eßen und trinken, denn morgen ſind wir todt; wo aber auch zugleich von dem Einfluße ſolcher Menſchen in die Sittlichkeit andrer geredet wird in dem Zuſatze: daß böſe Geſellſchaft, Umgang mit denen, die ſolche Meynungen haben, gute Sitten und Tugendhaftigkeit verderbe, dadurch, daß man ſich hinneige zu dem alleruneingeſchränkteſten Gebrauche deßen, was da iſt, zu eßen und zu trinken ohne allen Unterſchied, weil man doch über lang oder kurz aufhören werde. Es wird aber auch dort hinzugeſetzt, der Grund von dem allen ſey ἀγνωσία τȣ̃ Θεȣ̃, man kenne Gott nicht; denn ihn kennen, ſeinen ganzen Plan bedenken, ſeine Gerechtigkeit, Heiligkeit und Weisheit denken, erlaubt gewiß nicht anzunehmen, er habe uns dazu erſchaffen, nur wenige Jahre hier zu ſeyn, nur ſinnliche Empfindungen, thieriſche Triebe und Begierden nach Gefallen zu befriedigen, übrigens aber habe er mit uns keinen Zweck. Ein kleines Nachdenken über Gott und ſeine Eigenſchaften führt dahin, es muß wohl noch etwas anderes, als das, was wir jetzt um uns haben, und der Genuß davon unſre Beſtimmung ſeyn.

Es giebt auch noch eine andre Art des Unglaubens, des Nichtannehmens ſolcher Wahrheiten, die ſich auf Gott und Religion beziehen, und dieſe beſteht darinn, daß man nur diejenigen Wahrheiten nicht annimmt, welche der Schrift eigen ſind, und ſie ſelbſt hinzugeſetzt hat, geoffenbarte Wahrheiten. Das ſind die, welche zuſammenfließen in den Begriff:

die heilſame Gnade Gottes in Chriſto Jeſu. Wenn jemand dieſe nicht annimmt, ſondern nur die natürliche Religion gelten läßt, von den Wahrheiten, die ſich auf Gott und Religion beziehen, nur die anerkennt, die natura duce erkannt werden, dieſen nennt man Naturaliſt. In dem Sinne dürfte wohl der Ausdruck ἀπιςία mehrentheils vorkommen, daß es ſey: Nichtannehmen, Verwerfen der vorgetragenen Belehrung, welche die Schrift enthält. Dieſes Verwerfen, Nichtannehmen wird gar oft als eine Verſündigung an Gott vorgeſtellt, und zeigt alſo ſchon den ſchädlichen Einfluß auf die Sittlichkeit, da es auch ohne Rückſicht auf die Folgen, ſchon an ſich ſelbſt Sünde genannt wird. Der Nachtheil von dem Nichtannehmen deßen, was der Schrift eigen iſt, dürfte wohl unbezweifelt dieſer ſeyn, daß alle Argumente zur Tugend, die de gratia Dei ſalutari in Chriſto Ieſu, diejenigen, welche von der Verheißung des Heils, die dem Glauben ertheilt wird, ſo wie auch alle die Argumente, die vom Beiſpiel Chriſti hergenommen werden, wegfallen, mithin wird alles wegfallen, was aus der Schrift für Tugend und Sittlichkeit concludirt wird, wenn dieſe Wahrheiten nicht angenommen werden, und alles verworfen wird, was nicht natürliche Religion iſt.

Zu einer andern Gattung moraliſcher Irrthümer gehört die ehedem, und auch noch an manchen Orten herrſchende Abgötterey und Vielgötterey; denn das Hauptvergehen dabey war falſcher Glaube, falſche Meynungen vom höchſten Weſen. Man mag nun, wie bey der Abgötterey, einen falſchen Gott, oder wie bey der Vielgötterey, viel falſche Götter annehmen, ſo iſt beydes irrige Meynung über das höchſte Weſen. Welchen Einfluß haben nun dieſe Irrthümer gehabt und haben müßen auf Tugend, Pflicht, Gottſeligkeit und Sittlichkeit? Dieſen Einfluß, daß mit Annehmung ſolcher Gottheiten ein höchſtes Weſen angenommen wurde, an welchem ſich nicht denken läßt, daß es moraliſche Vollkommenheiten beſitze, noch daß es ein morali-

ſches Geſetz für alle vernünftige Geſchöpfe geben könne.

Man nehme z. B. an, daß unbelebte Dinge, als Geſtirne, für Gottheiten gehalten wurden, ſo kann doch von den Geſtirnen ſich nicht denken laßen, daß ſie moraliſch gut und recht denken, man kann ſich nicht von ihnen denken, daß ſie moraliſche Vollkommenheiten haben, welche man nachahmen ſoll, man kann ſich nicht denken, daß Geſtirne ein moraliſches Geſetz für alle vernünftige Geſchöpfe geben können. Denke man das von der angenommenen Gottheit weg, wie viel fällt nicht zugleich weg von der Tugend und Gottſeligkeit, in wie fern ſie ſich von der Gottheit herſchreibt! Ja geſetzt auch, die ſogenannte edlere Abgötterey, wo man edlern Körpern als Sonne, Mond und Sternen Gottheit beylegt, ließe den Begrif übrig: Gott iſt wohlthätig, in alles wirkend; wie ſteht es aber dann um die Heiligkeit, Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit, die kann man doch im Ernſte nicht der Sonne, dem Monde und den Sternen beylegen, und ſo fallen dann die Bewegungsgründe weg, dieſer Heiligkeit, Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit gemäß zu handeln.

Oder, wenn vormals Menſchen zum Range der Gottheit erhoben wurden, ſo iſt es immer geſchehen, daß dergleichen vergötterte Menſchen das blieben, was ſie vorher geweſen waren, immer noch die leidenſchaftlichen Menſchen, und alſo Gottheiten, mit Rachſucht, Neid Wolluſt, Raubſucht u. ſ. w. wie das die Mythologie der Griechen und Römer zur Gnüge lehrt. Longin ſagt ſehr richtig, daß Homer ſeine Götter, wie Menſchen, ſeine Helden aber, wie Götter, vorſtelle. Wie ſoll man wohl von ſolchen Numinibus, die eben ſo leidenſchaftlich ſind, wie wir alle, das moraliſche Geſetz für alle vernünftige Geſchöpfe herleiten, wie ſoll ſo ein Numen das Urbild moraliſcher Güte und Vollkommenheit ſeyn?

Die Unſittlichkeit, die bey heydniſchen Völkern daraus floß, beweißt Paulus im 1ſten Kap. des Briefs an die Römer, wo er alle Laſter daraus ableitet. Man

nehme nur ein Volk, unter dem dieſer Irrthum herrſcht, nicht, wenn er erſt entſtanden iſt, ſondern nach vielen Jahren, wenn er ſchon zur Volksreligion geworden iſt, da verehrt man alsdenn einen ſolchen Gott durch Schwelgerey, Trunkenheit und Wolluſt nach den Eigenſchaften, die man ihm zuſchreibt, und ſo können denn dieſe Laſter leicht Eingang finden, denn man denkt: wir thun es ja zur Ehre des Gottes, er war und iſt auch ſo, das kann ihm nicht unangenehm ſeyn. Es iſt alſo gewiß nicht übertrieben, wenn Paulus Sodomiterey und Knabenſchänderey daraus herleitet, es iſt nicht übertrieben, wenn er am Ende daraus ſchließt, die Menſchen würden dadurch neidiſch, zank- und rachſüchtig. Werden nur einmal irrige Begriffe herrſchend, ſo folgt daraus Irreligioſität, und wenn aus dieſer alle Laſter entſtehen, ſo folgen ſie doch mittelbar aus der Abgötterey.

Oder hat man endlich gar gewißen Thieren eine Gottheit zugeſchrieben, ſo iſt dieſer Irrthum noch viel niedriger, da man ſich hier nicht einen Schein von Tugend und Pflicht denken kann, noch weniger, wie ein ſolches Numen den Grund zu einem moraliſchen Geſetze für vernünftige Geſchöpfe legen könne.

Es zeigt ſich alſo, daß Irrglaube über das höchſte Weſen und ſeine beyden Arten, Abgötterey und Vielgötterey, der Tugend, Pflicht und Gottſeligkeit unvermeidlich hinderlich werden, daß kaum einmal ein principium der Tugend, derivirt von der Gottheit, denkbar iſt. Ein einziger wahrer Gott — vnus verus Deus — wie viel liegt nicht in dem einzigen Satze! Wer iſt allein heilig? Der einzige Gott! Wer iſt allein uneingeſchränkt? Der einzige Gott! Wie viel muß es nicht auf den Charakter des Menſchen wirken, ſich nicht unter viele Gottheiten theilen zu dürfen! — Doch da unter uns weder Abgötterey noch Vielgötterey ſtatt hat, ſo wird nun vielmehr von einigen andern Exempeln moraliſcher Irrthümer zu reden ſeyn.

Erſtlich iſt zu bedenken, wie jeder Stand, jedes Alter, jede Lebensart gewiße Irrthümer hegt, woraus

denn vielerley Sünden des Standes, des Alters, der Lebensart zu entſtehen pflegen. Man denke alle Arten von Vorurtheilen, die überall unter den Menſchen herrſchen, man ſey noch jung, es komme nicht auf die ſtrenge Tugend an, oder man ſey ſchon alt, es habe nicht ſo viel auf ſich, wenn ja auch dieſes und jenes aus Schwäche gefehlt würde; man ſey einmal in der Welt, und die Welt wolle betrogen ſeyn, u. d. m.

Aber es giebt gewiße irrige moraliſche Meynungen, die beynahe die ganze Tugend aufheben, oder überaus viele Laſter entſchuldigen. Dahin gehört die Meynung: **Tugend und Laſter beruht vielleicht auf einer blos nach und nach eingeführten Meynung, auf einem bloßen Herkommen**, d. h. es iſt etwas Tugend, weil es ſo hergebracht iſt, oder Untugend, weil es ſo hergebracht iſt, als wenn etwa die Menſchen in vielen Jahrhunderten und Zeitaltern mit einander übereingekommen wären, dies für gut, jenes für böſe zu halten. Und ſo würde auf dieſe Art Tugend und Laſter, Gut und Böſe ſo etwas ſeyn, wie Gewohnheiten, Moden, Gebräuche, und das, was man in der Sprache des Umgangs conventionell zu nennen pflegt, worinne man übereingekommen iſt, daß es anſtändiger, ſchicklicher ſey, als etwas anderes, z. B. eine gewiße Ehrenbezeigung, die ich jemandem erzeigen will, indem ich ihm den erſten Platz einräume, ihn zur rechten Seite gehen laße, ihn mit einer Verbeugung grüße — man iſt ſo darüber eins geworden, es für ein Zeichen der Ehrerbietung anzuſehen, und nun heißt man das beßer als das Gegentheil. Was aber lediglich vom Herkommen, von eingeführten Meynungen dependirt, das kann auch anders ſeyn, es iſt davon kein unumſtösliches Geſetz, keine unumſtösliche Regel der Grund; wenn man alſo ſpräche: Tugend und Laſter iſt weiter nichts als angenommene Meynung, ſo würde folgen, es könnte auch das Gegentheil ſtatt finden.

Zur Beſchönigung jener Meynung iſt oft genug angeführt worden, daß ſo viele **Menſchen**, ja ganze

Völkerſchaften das für erlaubt auch wohl für rühmlich gehalten haben, was andere Völker für laſterhaft angeſehen haben; wie, wenn bey manchen Völkern, Raub, Blutſchande, und andere ſolche Greuel ungeſcheut getrieben worden ſind, die doch von andern ſo ſehr perhorreſcirt und als Laſter angeſehen wurden. Es hat auch ſchon unter den Aeltern eine Art von Skeptikern, die Pyrrhonianer gegeben, die, wie ſie gern alles zweifelhaft und wankend machen wollten, nun auch das Principium der Tugend zweifelhaft und wankend machen wollten, und alles für Folge des Herkommens, der allmählig eingeführten Meynungen anſahen. Ein Exempel ſolcher pyrrhoniſchen Meynungen, wo es am ausführlichſten vorgeſtellt wird, Tugend und Laſter ſey blos ἦθος, hergebrachte Gewohnheit, iſt in des Sextus Empiricus Pyrrhon. hypotypoſ. L. III. wovon ein Stück in Geſners griechiſcher Chreſtomathie befindlich iſt. Die Stelle kann wenigſtens den Vortheil gewähren, daß man ſieht, wie in Anführung der Exempel von dem, was hier erlaubt, dort unerlaubt geweſen iſt, ganz gewaltig unter einander gemengt wird eigentliche Tugend und Laſter, und herrſchende Mode, Gewohnheit und Gebräuche. Und wenn man nun fand, daß dieſe Moden, Gebräuche, Gewohnheiten von manchen Völkern approbirt wurden und von manchen nicht, ſo hat man das referirt auf eigentliche Tugend und Laſter, und nun ſo heterogene Dinge, als Gebräuche, Gewohnheiten, Moden, und dann wieder Tugend und Laſter untereinander gemengt, und geſagt: das iſt ein Argument, daß aller Unterſchied zwiſchen Gut und Böſe lediglich auf Herkommen, auf eingeführten Meynungen beruhe, da ſind die Beyſpiele davon.

Zugegeben, daß wirklich manche Völker das, was unter uns Laſter und Sünde iſt, für erlaubt gehalten und ſo ausgeübt haben, wie man das auch nach dem Zeugniße der Geſchichte von verſchiedenen zugeben muß, ſo gilt hier fürs erſte die logiſche Regel: A particulari ad vniuerſale non valet conſequentia. Wie kann man

von irrigen Meynungen gewißer Völker und einzelner Individuen ſchließen: alſo iſt mit der ganzen Sache nichts, es iſt kein weſentlicher und reeller Unterſchied zwiſchen beyden.

Dann iſt auch oft erinnert worden, daß man hier die rationem ſubiectiuam von der ratione obiectiua unterſcheiden müße. Jene, die ratio ſubiectiua iſt die Vorſtellung einzelner oder mehrerer Perſonen, die ſie ſich von gewißen Dingen machen, die Art, wie ſie ihren Verſtand, Vernunft und Urtheilskraft über dieſe Dinge gebrauchen; unter ratio obiectiua hingegen verſteht man alle mögliche Materialien der Wahrheit, mit denen ſich überhaupt die menſchliche Natur beſchäftigen kann und muß, als z. E. in moraliſchen Dingen Begriffe von Ordnung, Regel, Schaden, Nuzzen, Abhängigkeit und Verbindlichkeit. Dieſe Materialien nun, die der menſchliche Verſtand bedenken und bearbeiten kann, oder dieſe ratio obiectiua iſt nun das nicht, was ſubiectiua ratio heißt, die Vorſtellung von allen dieſen Dingen, die ſich mehrere Subjekte davon gemacht haben. Und in allen Arten von Wahrheiten liegt es ja am Tage, daß einzelner Menſchen Vorſtellungsarten darüber irrig ſind und ſeyn können, wenn auch objektiviſch betrachtet, Materialien genug da ſind, um die Wahrheit zu finden, wie ſie auch von andern gefunden werden, die nun ganz entgegengeſezte Vorſtellungen davon haben.

Um nun dieſen längſt bekannten Unterſchied auf die gegenwärtige Materie anzuwenden, ſo folgt daraus: daß viele von moraliſchen Dingen dieſe oder jene Vorſtellung gehabt haben, noch nicht, daß das die wahre Vorſtellung ſey, auch nicht, daß keine andere Vorſtellung möglich ſey, wenn man die vorhandenen Materialien der Wahrheit durchdenken wollte, durch die man nun auf andere Vorſtellungen würde geführt werden. Wer alſo darum, weil viele das, was Laſter iſt, für erlaubt gehalten haben, ſchließt: der Unterſchied zwiſchen Tugend

und Laſter iſt blos Einbildung, der ſchließt von der ſubjektiven Vernunft auf die objektive, oder von dem, was in manchen Fällen da iſt, auf das, was überall da ſeyn müßte, ſchließt alſo von dem Beſondern auf das Allgemeine. Es kann ſchlechterdings nicht die Frage ſeyn: Was haben die Subjekte Pyrrho, Lykurg, und mit ihm die Lacedämonier ſtatuirt, ſondern: was kann man aus den Vernunftwahrheiten ſchließen?

Nächſt dieſen ſo bekannten Bemerkungen iſt auch zu erwägen, daß hiſtoriſche Urſachen ſich finden laßen, warum dieſes oder jenes Volk Diebſtahl, Hurerey und ähnliche Fehler nicht beſtraft, geduldet, für nicht tadelnswürdig gehalten habe. Nemlich man ſieht ja in dem Verlauf der Geſchichte, daß ſo geartete Völker in den rauheſten Zeiten ohne alle Wißenſchaften, Kultur und andre Hülfsmittel gelebt haben, und alſo immer noch der Fall denkbar bleibt, daß ſie verwildert worden ſind, um welches hiſtoriſchen Umſtandes willen ſich von ihnen keine allgemeine Wahrheit abſtrahiren läßt. Um von allen andern Beyſpielen ſolcher Völker zu ſchweigen, denke man nur an die kananitiſchen Völker, von deren Gräueln in den moſaiſchen Schriften nicht ſelten die Rede iſt, wenn ſie beſchuldigt werden, daß ſie Blutſchulden, Knabenſchänderey und andre ſtrafbare Dinge ganz unbeſchränkt und ungeſcheut unter ſich ausübten. Sind das nicht Völker der rauheſten Zeiten, verwilderte Völker, ganz entblößt von allem, was zur tiefern gründlichern Erörterung des Wahren und der Sittlichkeit führt? Und ſelbſt ihre Sitten und Lebensart und ihre Wohnung in Zelten, ohne Abſonderung von einander, eben dies konnte wohl zur Wolluſt mancherley Reize geben, ſo daß die, welche ſich immer ſahen, ſchlafend, wachend, bedeckt, entblößt, ſich immer in einem Zelte ſahen, nun auch ſich viel erlaubten, was bey beſcheidnern, mildern Sitten ſo fort das Gefühl des Unanſtändigen und Unerlaubten mit ſich führt.

Wenn man ferner in eben dieſer Materie die Geſchichte der Lacedämonier ſo oft angeführt hat, die ſogar

zum Rauben und Stehlen die Ihrigen erzogen, und diejenigen belohnten, die es am geſchickteſten gethan hatten, ſo zeigt nicht nur die Geſchichte Lacedämon als eine rohe Nation im Gegenſatz eines gebildeten Athen, ſondern auch die eigne politiſche Staatsmaxime jenes Volks trug das ihrige dazu bey, und es iſt immer noch die Frage, ob ſie mit Ueberzeugung ſo gehandelt haben? Sparta hatte den Grundſatz, ſich ſtets von andern Staaten getrennt zu halten, immer ein Staat für ſich zu bleiben, der ſich keinem andern unterwürfe. Alles kam darauf an dieſen Grundſatz durch Gewalt der Waffen zu behaupten, da ohne dieſe kein Volk lange das bleiben kann, was es iſt, ſondern ſich immer nach der Uebermacht eines andern bequemen muß. Auf dieſen Zweck zielte, wie alles in dieſem Staate, ſo auch die Unterdrückung der Cultur, damit ſie nicht der Luſt zu den Waffen hinderlich ſeyn möchte. In dieſen Plan zog auch der Geſetzgeber dieſes: alles zu thun, was dazu führte, und folglich in allen inſtitutis domeſticis und priuatis dahin zu ſehen, daß nur Muth, Geſchicklichkeit zur Führung der Waffen, Härte, Feſtigkeit, Geſchwindigkeit befördert werden ſollte, und ſo fiel der Geſetzgeber auch darauf, die Jugend im Stehlen zu exercieren, damit ſie im Kriege zum Rauben deſto geſchickter ſeyn möchte. Auch dient ſelbſt dieſes Rauben und Plündern, welches einen Theil des Krieges ausmacht, zur Ermunterung für die Streitenden, daher begünſtigte man dieſe Neigung, erzog dazu, weil man ſie zur Herrſchſucht und Eroberungsſucht bedurfte. Das ſagen Xenophon, Plutarch und andre mehr von dieſem Volke. So wenig nun jemand behaupten wird, daß der Lacedämoniſche Staat, blos politiſch betrachtet, ganz ohne Fehler geweſen wäre, eben ſo unbillig würde es ſeyn, wenn man das Betragen dieſes Volks als einen Grund der Deciſion in moraliſchen Sachen annehmen wollte. — Das wären alſo einige Exempel von hiſtoriſchen Urſachen, warum Menſchen in indiuiduo, oder mehrere zuſammen über moraliſche Gegenſtände ganz anders geur-

theilt haben, als andere von ihnen weit unterſchiedene Völker darüber geurtheilt haben.

Sehen wir ferner auf die Handlungen ſelbſt, die wir gut und böſe nennen, und von deren Unterſchied nebſt dem Grunde dieſes Unterſchieds hier die Rede iſt, ſo iſt ja klar, daß ſich für den Unterſchied der Handlungen Gründe angeben laßen aus der Natur des Menſchen und aus den unausbleiblichen Folgen der Handlungen. Wenn aber Gründe des Unterſchieds in der Natur der Sache und in ihren Folgen liegen, ſo kann man nicht ſagen: der Unterſchied beruht nur auf nach und nach eingeführter Meynung und Herkommen. Man denke z. B. den, der ſich ſelbſt liebt, und den, der ſich nicht ſelbſt liebt. Hier ſind alſo unterſchiedene Handlungen, die des einen ſind zu billigen, die des andern nicht. Worinn liegt aber der Grund von dem Beßern oder Schlimmern? Liegt er nicht in der Natur der Sache? in der Natur der menſchlichen Seele und ihren eignen Trieben, und ſodann in den höchſt verſchiednen Folgen, die das hat, ob ich mein Wohl befördere oder vernachläßige, mich in dieſem Sinn ſelbſt liebe oder nicht? Wie iſt es möglich zu ſagen, Unmäßigkeit werde aus einer allgemein angenommenen Mode für fehlerhaft, und Mäßigkeit aus hergebrachter Meynung für Tugend gehalten, da ja in meiner eignen Natur, in der Einrichtung meines Körpers und den unvermeidlichen Folgen Gründe liegen, warum Unmäßigkeit etwas anders iſt, als Mäßigkeit, warum ich ſie nicht für nützlich halten kann, ſondern für ſchädlich halten muß; und ſo lange es nicht möglich iſt, die Natur des Körpers zu ändern, ſo lange iſt es nicht möglich, daß Mäßigkeit ſchaden, und Unmäßigkeit nützen kann. Muß denn alſo da nicht der Unterſchied weit tiefer liegen, als auf der Oberfläche des Herkommens? — Man denke ferner an Menſchenliebe und Menſchenhaß, und die ſehr verſchiedenen Folgen von beyden. Worinn liegt der Grund des Unterſchieds? Warum iſt andere lieben beßer, als ſie haſſen, verfolgen, anfeinden? Liegt er nicht in der Natur

der Sache? in der Geſellſchaft, im Umgange der Menſchen mit einander, in ihren Bedürfnißen, und ſodann in den Folgen, welche Liebe zu andern, oder Haß und Feindſeligkeit gegen andre nach ſich zieht, in den Folgen für einzelne ſowohl als für die ganze Geſellſchaft? Wenn es aber nun denkbar iſt, daß wir darum, wegen der Natur der Sache und der Folgen ſagen: es iſt beßer andere zu lieben, als zu haßen, beßer ihm das Seine zu laßen, als es ihm zu nehmen, beßer für ſein Wohl zu ſorgen, als es zu verabſäumen, beßer die öffentliche Ruhe zu erhalten, als zu ſtören, ſo muß doch der Grund des Unterſchiedes weit tiefer liegen, als darinn: es iſt Herkommen, wie etwa gewiße Gebräuche, Moden, Cerimonien, Dinge der Wohlanſtändigkeit, und es widerlegt alſo die Möglichkeit, den Grund des Unterſchieds ganz wo anders zu ſuchen, jene Einwendung, aller Unterſchied beruhe nur auf nach und nach eingeführter Meynung.

Man nehme nun noch dazu, daß die verſchiednen Folgen unſerer verſchiedenen Handlungen unausbleiblich ſind und eintreffen, die Menſchen mögen wollen oder nicht, als die Folgen von treuer Beobachtung des Naturgeſetzes, die Folgen von der Beobachtung der Pflicht für das Wohl der Geſellſchaft zu ſorgen, ihre Ruhe und Sicherheit nicht zu ſtören, die Folgen von der Pflicht für ſeinen Körper, ſeine Geſundheit u. ſ. w. zu ſorgen, und nun auch die übeln Folgen, wenn das Gegentheil davon geſchieht. Dieſe Folgen kommen, wir mögen wollen oder nicht. Wer ſeine Geſundheit zerſtört, wird am Ende krank. Wenn in einem Lande alles voller Unruhe und Rebellion iſt, ſo geht das öffentliche Wohl zu Grunde. Mithin ſehen wir ja den Unterſchied der Handlungen in der Verſchiedenheit ihrer unausbleiblichen Folgen, die gar nicht von unſerm Willen abhängen; und man kann daher unmöglich ſagen, aller Unterſchied ſolcher Handlungen, die wir gut und böſe nennen, liegt darinn, weil man ſich ſo darüber verglichen hat, das eine ſo, das andere an=

ders anzunehmen. Nein, die unausbleiblichen Folgen dringen uns durch die Erfahrung das ab: es iſt wahrlich etwas anders, wenn ich ſo handle, als wenn ich ſo handle.

Dieſe jetzt widerlegte Meynung hindert unmittelbar das moraliſche Gute und befördert das Gegentheil. Denn es iſt eine unmittelbare Folge aus dieſer Meynung, daß es nicht Tugend und Laſter gebe, wie wir es nehmen, wie wir von Pflichtmäßigkeit reden, da in dieſen Ideen ja nicht die Idee von Uebereinſtimmung mit Gottes Willen und Pflicht liegt.

Ein andres Beyſpiel eines praktiſchen Irrthums von ähnlicher Gattung iſt dieſes: wenn man behauptet, daß aller Grund des Unterſchieds zwiſchen Gut und Böſe, Tugend und Laſter, blos darauf beruhe, daß eine Handlung die äußerliche Ruhe und Sicherheit der Geſellſchaft hindert oder befördert, daß alſo nur das unrecht ſey, was dieſe ſtört; im Gegentheil auch nur das recht ſey, was ſie befördert; alles andere aber, was ſich nicht auf öffentliche Ruhe und Sicherheit bezöge, nicht pflichtmäßig, nicht gut oder böſe wäre.

Gemeiniglich bringt man zur Unterſtützung dieſer Behauptung vor, man könne den ſo charakteriſirten Unterſchied zwiſchen Gut und Böſe daraus leicht abnehmen, weil auf jenes, was die öffentliche Ruhe und Sicherheit ſtört, bürgerliche Strafe geſetzt ſey, auf das Gegentheil aber entweder Lohn, oder doch wenigſtens nicht Strafe. Das iſt es, wenn man blos die Erfüllung der Pflichten des guten Bürgers zum Gegenſtande der Tugend und des Guten macht. Das iſt es, was auch wohl zuweilen mag gemeynt werden, wenn man ſagt: es ſey zur Tugend und zum Guten genug, ein rechtſchafner Mann zu ſeyn, da man nemlich die Idee des rechtſchafnen Mannes darauf einſchränkt, der jedermann das Seine läßt und giebt, die öffentliche Ruhe und Sicherheit nicht ſtört, der bürgerliche Geſetze des Staats überall gelten

läßt und beobachtet, obgleich die Idee des rechtſchafnen Mannes ſich noch ungleich weiter erſtreckt.

Daß es nun Pflicht und gut ſey, die öffentliche Ruhe und Sicherheit nicht zu ſtören, daß die auf die Störung derſelben geſetzte Strafe Beweis der Unrechtmäßigkeit und Pflichtwidrigkeit der Sache ſey, iſt ganz zugegeben; und wer ſollte das auch in Zweifel ziehen? Die Frage kann nur allein dieſe ſeyn, ob blos das, blos dieſe Gattung von Recht, Tugend, die Pflichtmäßigkeit und das ganze Gute, die ganze Pflicht und Tugend ausmache?

Dieſe Meynung nun wird hier als irrige moraliſche Meynung angeſehen werden müßen, wenn man bedenkt, daß doch die Menſchen in noch viel andern Verhältnißen, als in dem bürgerlichen Verhältniße ſtehen. Wir ſtehen doch unläugbar in einem Verhältniß mit unſerm Körper, mit unſrer Seele, mit der ganzen Welt, und alle dem, was es in der Welt giebt, das einen Einfluß auf uns hat, und wovon wir Gebrauch machen, mit ſo vielen Geſchöpfen und ſo vielen Begegnißen in der Welt. Sollte denn nun in allen dieſen Verhältnißen kein Grund zu meinen Obliegenheiten enthalten ſeyn? Das iſt mit andern Worten: habe ich denn gar keine Pflicht gegen meinen Körper, gegen meine Seele, gegen die Begegniße und Schickſale in der Welt? Wie kann ich alſo ſagen: nur da bin ich gut und tugendhaft, wenn ich den guten ruhigen Bürger vorſtelle, öffentliche Ruhe und Sicherheit nicht ſtöre? Warum denn nicht auch da, wenn ich Pflichten gegen meinen Körper, gegen meine Seele erfülle, für meine Geſundheit, für mein Leben, für den Wohlſtand meiner Seele und ihre Cultur ſorge? wenn ich ſuche von den Begegnißen in der Welt, den geduldigen, ſanftmüthigen, weiſen Gebrauch zu machen, der davon zu machen iſt? Iſt denn das nicht auch gut und Tugend?

Es iſt alſo etwas Unbilligkeit darinn, aus allen Verhältnißen, in denen wir ſtehen, nur das eine auszu=

heben, unſer Verhältniß in der bürgerlichen Geſellſchaft und die Gemäßheit mit dem zur alleinigen Tugend zu machen, hingegen die ſo vielen andern Verhältniße zu überſehen, als wenn ihnen gemäß denken und leben nicht auch Tugend wäre. Aber da bemerkt man wohl, daß man nicht gern auf andre Verhältniße mit ſehen will, als wenn es heißt: ich gebe jedem das Seine, nehme niemandem das Seine, ſtöre keinen Menſchen, kränke keinen bey ſeinen Gerechtſamen, laße jeden meiner Nachbarn in Friede und Ruhe, ich gebe meine Abgaben Jahr aus, Jahr ein, nie bin ich vor Gericht gefordert worden, nie von jemandem verklagt, nie von der Obrigkeit beſtraft worden; alſo — heißt es nun weiter — laße man mich mit meinem Vermögen machen, was ich will, habe ich es am Ende verthan, da mag ich ſehen, wie ich durchkomme, man laße mich gegen meine Geſundheit handeln, wie ich will, und diſponire nicht über mich, was und wie viel ich eßen und trinken ſoll. Was geht es andere an, wenn ich zur Befriedigung meines Wolluſtſinnes eine Perſon ſuche, die ſich willig dazu bequemt? ob ich mein Vermögen frühzeitig oder ſpät durchbringe, mich mit dem ausſöhne oder nicht, ſobald es nur nicht zur Injurie kömmt. Das iſt ganz liquid ein Verhältniß ausheben, und die Gemäßheit mit demſelben im Handeln für Tugend halten, hingegen in einem andern Verhältniße ſich nicht ihr gemäß verhalten wollen. Gleichwohl iſt es gar nicht ſelten, daß man dieſe Sprache führt, die gemeinen Leute provociren immer darauf: Ich thue ja niemandem etwas, ich lebe ſtill und ruhig, und kann mit dem Meinigen machen, was ich will. Und das iſt auch der Grund, warum der größere Theil ſich nicht entſchließen will, eine gewiße Lebensart in der Welt zu ergreifen — ich habe Geld genug, ich brauche keine beſtimmte Lebensart zu treiben. Will man dieſe Worte auflöſen, ſo reduciren ſie ſich immer auf die vorhin angegebene falſche Meynung.

Man giebt ferner zu, daß das recht oder unrecht ſey, was die öffentliche Ruhe und Sicherheit befördert oder ſtört, und mißt alſo den Grund des Unterſchiedes zwiſchen Recht und Unrecht nach dem Maasſtabe des **Nutzens und Schadens.** Iſt dies nun aber der richtige Maasſtab, wie er es denn auch wirklich iſt, ſo folgt, daß auch anderwärts, wo offenbarer **Nutzen und Schaden** iſt, der Unterſchied zwiſchen Gut und Böſe gelten müße. Andre im Beſitz ihres Eigenthums ſtören, iſt nicht recht, denn der Schade iſt offenbar, ſie im Beſitze laßen, iſt recht, denn der Nutzen iſt offenbar. Sich ſelbſt mäßigen, hat offenbar Nutzen, ſich nicht mäßigen, hat offenbar Schaden. Und gleichwohl ſoll ich ſagen: zu jenem bin ich verbunden, aber nicht zu dieſem. Warum nicht auch hierzu? Weil es nicht öffentlicher Nutzen oder Schaden iſt. Aber die Beſtimmung, **öffentlich**, kann keinen Unterſchied machen, und am Ende, wenn viele unmäßig ſind, ſo bringt das auch öffentlichen Schaden.

Dann nimmt man bey jener Meynung, daß in dem Nichtſtören der öffentlichen Ruhe und Sicherheit alle Pflicht und Tugend beſtünde, zum Charakter an: auf jenes, Stöhren der Ruhe iſt **Strafe geſetzt**, auf dieſes Nichtſtören, iſt **Lohn, oder wenigſtens keine Strafe geſetzt.** Das iſt allerdings Charakter, und giebt einen Unterſchied zwiſchen guten und böſen Handlungen an: Strafe und Lohn ſind Gründe zum Urtheil: das iſt recht, jenes nicht. Nun aber iſt es wieder unbillig, hier den Unterſchied der Handlungen zu erkennen, weil Strafe darauf ſteht oder nicht, und in ſo vielen Fällen, wo auch gute oder üble Folgen daraus zu entſtehen pflegen, nicht zu erkennen: da iſt alſo auch ein Unterſchied zwiſchen den Handlungen. Wir haben Handlungen, ſagen jene; ſie ſind verſchieden; das κϱινόμενον: die Folgen. Das Exempel: bürgerliche Strafe, Belohnung oder wenigſtens nicht Strafe. Auf der andern Seite: Verſäumniß der Mäßigkeit und Sorge für ſeinen Körper, Gefälligkeit, Undienſtfertigkeit — da haben wir auch Handlungen, die Folgen ſind doch wahr-

lich auch verſchieden, dort ſind ſie ſchädlich, hier nützlich; das richtige Reſultat: alſo ſind auch die Handlungen ſelbſt verſchieden. Warum ſoll das mehr Unrecht ſeyn, worauf Geldbuße geſetzt iſt, als dies, wodurch ich mir viel Menſchen abgeneigt mache? Wenn das den Charakter des Unterſchieds ausmacht, wo Strafe und Belohnung erfolgt, ſo muß das in jedem Fall gelten. Nun einen Schritt weiter: Gut oder Böſe, Tugend oder Laſter — paria impari modo diiudicare, oder: in paritate rei tamen nominis paritatem non agnoſcere, den Namen nur dort brauchen, hier aber nicht, wo doch ganz dieſelbe Sache iſt.

Was nun aber die Betrachtung alles deßen, was bürgerliche Ruhe und Sicherheit erfordert, anbetrift, ſo iſt das immer noch nicht die eigentlich gegründete innere Beßerung des Menſchen. Jenes Beobachten der bürgerlichen Pflicht, jenes Nichtſtören der bürgerlichen Sicherheit geſchieht denn doch, damit man ſich nicht unangenehmen Folgen ausſetze, und ſich Strafen zuziehe. Aber meine ganzen Handlungen in meinem ganzen Leben können denn doch nicht aus dem Grundſatze folgen: ſonſt werde ich von der Obrigkeit beſtraft, das reicht unmöglich durch das ganze Leben hin, wenigſtens iſt der noch nicht von innen gebeßert und im eigentlichen Sinne des Worts moraliſch umgeändert, der nur die äußerlich guten Handlungen verrichtet, damit ihn die äußerlich übeln Folgen der Handlung nicht treffen mögen. Und ſchon aus den vorhin angeführten Beyſpielen läßt ſich abnehmen: es kann jemand in der bürgerlichen Geſellſchaft leben, und doch dabey zu Hauſe ein großer Weichling und Verſchwender ſeyn. Die innere Tugendhaftigkeit muß ein höheres Principium haben als das: ich werde ſonſt geſtraft, es wird ſonſt öffentlich geahndet.

Endlich wird jene Meynung, von welcher hier die Rede iſt, dadurch beſchönigt, daß die vielen gehäuften Sittenlehren viele Fälle des Lebens für ſo und ſo viele Verhältniße für den Menſchen eine erniedri-

gende Einſchränkung wären. Es iſt genug, ſagen ſie, daß man ſich durch bürgerliche Geſetze muß einſchränken laßen, es iſt genug, wenn man ſich nur nach dieſen bequemt, was ſoll man ſich durch hundert andere Sittenlehren über Gedanken, Worte und Werke einſchränken laßen? Da kommt man ja um alle ſeine Freyheit, es iſt alſo erniedrigend, unter der Würde des Menſchen, beſtändig unter Regeln zu ſtehen.

Daß die Sittenlehre Einſchränkung iſt, kann nicht geläugnet werden. Aber erniedrigende Einſchränkung, was heißt dies? der **Würde des Menſchen** zuwider. Was iſt Würde des Menſchen? Verſtand, Vernunft, Freyheit. Was thut die Sittenlehre, die uns einſchränkt in noch mehr Dingen als rebus ciuilibus? Sie führt uns zum Nachdenken, zur Anwendung unſers Verſtandes auf unſre Glückſeligkeit, lehrt uns erwägen: wenn du dich in keinem Stücke einſchränken willſt, ſo wirſt du ja ein elender Menſch. Iſt das nun erniedrigend für uns, wenn wir uns in mehrern Dingen einſchränken, damit wir uns nicht elend machen? Ferner: die Sittenlehre erniedrigt den Menſchen in Anſehung ſeiner Freyheit. Man erinnere ſich an die vorigen Betrachtungen über das freye Handeln, und frage ſich nur: Iſt denn das erniedrigend für mich, wenn ich frey handle, das heißt: **aus Gründen und Vorſtellungen** vielmehr das als jenes wähle? Ich gebrauche dann doch offenbar meinen Verſtand, meine Vernunft, wenn ich Gründe und Vorſtellungen bedenke, und vermöge derſelben mich zur Wahl beſtimmen laße. Und das iſt die vernünftige Freyheit. Vielleicht aber wird in der Sprache derer, die Sittenlehre als erniedrigende Einſchränkung vorſtellen, unter Freyheit etwas anders verſtanden, als ſie wirklich iſt, wie etwa: daß **ich** thun kann, was **ich** will, d. h. wohin mich mein Trieb führt, oder was ich für gut befinde. Ich habe Wünſche, dieſe will ich befriedigen, ich thue es alſo, und nun bin ich frey. Sobald ſich meinen Wünſchen etwas entgegenſtellt, und wären es auch nur Gründe und Vor-

ſtellungen, das ſchränkt mich ſchon ſehr ein, iſt mir zu gebieteriſch, ich glaube nicht hier frey zu ſeyn. Läge aber dieſer Begrif in dem Ausdrucke: frey handeln, ſo möchte man wohl ſchwerlich dann frey ſeyn, wenn man jeden Wunſch, jedes Wollen, jeden Trieb ſogleich könnte zur That werden laßen, und würde es wohl wünſchenswerth ſeyn, wenn alle Menſchen um und neben uns ſo verführen, und ſich dabey für frey hielten? Einer wird das gut finden, der andere jenes, was werden daraus für Folgen entſtehen! Und ſo glänzt das alles nicht einmal mit dem Schein der Wahrheit, und nur dem dünkt es wahr, deßen Wünſchen und Neigungen es ſchmeichelt.

Bey dieſem Irrthume unterbleibt eine große Anzahl tugendhafter Handlungen; denn, wenn das unterſcheidende Merkmal nur Beförderung der öffentlichen Ruhe und Sicherheit iſt, ſo folgt, daß alle diejenigen Dinge, bey denen dieſes Merkmal fehlt, nicht in die Claße der tugendhaften Handlungen geſetzt werden. Der unmittelbare Einfluß dieſes Irrthums iſt, daß er den Begrif von Tugend verengt und folglich verſchiedne Tugenden eximirt, weil ſie nicht den Charakter der Tugend nach dieſer Vorausſetzung tragen.

Das wären denn einige Exempel von ſo unrichtigen Vorſtellungen, die ſelbſt das Principium der Tugend betreffen, und die alſo unmittelbar dem Guten hinderlich werden und das Böſe befördern, es ſey nun, daß entweder gar kein Principium angenommen wird, oder daß es nur ein verſtümmeltes Principium iſt, oder daß es auf Schrauben geſetzt wird, wie in dem Falle: es iſt Herkommen und Meynung. Das hat unmittelbaren Einfluß auf die Sittlichkeit, auf Gutes und Böſes, Tugend und Laſter. Fällt das Principium hin, ſo kann kein Principiatum darauf erbaut werden, iſt das Principium verſtümmelt, ſo kommt nur eine halbe Tugend heraus, iſt das Principium wankend, ſo entſteht daraus eine ungewiße, wankende Tugend.

Das letzte Exempel einer ſolchen irrigen Meynung, die unmittelbar der Sittlichkeit hinderlich wird, und das Laſter befördert, ſey der Aberglaube. Was der Aberglaube überhaupt ſey, denn es iſt freylich ein Wort von erſtaunendem Umfange, gehört nicht hieher, und man kann in einem gewißen Verſtande alle irrige Meynungen in der Religion wohl auch Aberglaube nennen.

Die ganze Materie iſt abgehandelt in einigen Diſputationen von Cruſius de ſuperſtitione, und in dem bekannten Buche von Buddeus de atheiſmo et ſuperſtitione, deßen Inhalt ſich mit Irreligioſität und falſcher irriger Religion beſchäftigt. Hier aber iſt Aberglaube in einer engern Bedeutung des Worts dieſes: **daß man gewiße Dinge zu Urſachen gewißer Wirkungen macht, die doch nicht Urſachen von dieſen Wirkungen ſind und auch nicht ſeyn können.** Und man bedenke, wenn man ſo im gemeinen Leben von abergläubiſchen Meynungen und Gebräuchen redet, ſo wird immer der Begrif ſich darauf reduciren: es wird gewißen Dingen beygelegt, ſie wären Urſachen von gewißen Würkungen, die ſie nicht ſind noch ſeyn können.

Der in dieſem Sinne genommene Aberglaube theilt ſich nun ein in **phyſikaliſchen** und **religiöſen** Aberglauben. Von beyden Arten wird hier nur in ſo fern zu reden ſeyn, als ſich der Einfluß in die Sittlichkeit daraus bemerken läßt.

1. Der **phyſikaliſche** Aberglaube nimmt Oerter, Zeiten, Stunden, Worte, Formeln, Geberden, für Urſachen gewißer Würkungen an, wozu auch noch das gehört, was durch die heydniſche Religion konſekrirt worden, als Vögelflug, Fraß, Sang. Namentlich einige Beyſpiele — wie, wenn den Sonn- und Mondſinſterniſsen, den Cometen und andern Phänomenen an den himmliſchen Körpern eine bedeutende Kraft beygelegt wird. Sie werden alſo für Urſachen einer gewißen Wirkung angeſehen, ja in dem Wahn vieler bringen ſie auch ſogar Krieg und Peſt oder andre Beſchwerden des

menſchlichen Lebens. Das ſind doch nicht die Urſachen, können es auch nicht ſeyn. — Dann alle Arten ſympathetiſcher Curen, als daß man etwa ein Theilchen von ſeiner Haut oder ſeinem Fleiſche irgendwo, und am zuträglichſten unter einer Dachtraufe vergräbt, um ſich dadurch zur Geneſung zu verhelfen. Iſt da wohl der mindeſte phyſikaliſche Sinn darinn, die zwey Dinge, das Vergraben der Sache und die Geneſung als Urſache und Wirkung zuſammendenken zu können? — Eben ſo auch ſympathetiſcher Schaden, der andern zugefügt wird, als: nur etwas von den Kleidungsſtücken eines andern, beſonders, wenn ſie durchſchwitzt ſind, nur ein Büſchel von ſeinen Haarer zu haben, und damit nun, wer weiß was für ſchädliche Folgen über ihn bringen zu können. — Ganz ſo und noch wunderlicher iſt es, wenn dem Herſagen gewißer Formeln, den Verfertigungen gewißer Figuren z. B. der Figur des Zirkels, gewiße geheime Wirkungen beygelegt werden. — Welche Verbindung zwiſchen Urſache und Wirkung findet wohl ſtatt in den Sätzen: Ich will in den zwölf Nächten das und das eſſen oder nicht eßen, damit ich reich werde?

Zu allem dieſen phyſikaliſchen Unſinne kömmt noch, daß man hierbey ſich auf Verträge gründet, die man über den Nexus jener Urſachen mit ihren vermeynten Wirkungen mit böſen Geiſtern machen könne, als wenn dieſe nun alle Theile der Natur ſo in ihrer Gewalt hätten, daß ſie, je nachdem es beliebig wäre, auch in der weiteſten Entfernung durch die oder jene Theile der Natur nun mit Wenigem dieſe oder jene große Wirkung hervorbringen könnten. Und das iſt nun eben die traurige Ausartung dieſes Aberglaubens in Zauberey, in Befragen der Todten, in dem Aufſuchen vermeynter ſogenannter kluger Männer und Weiber, um ſich von ihnen künftige Dinge, deren Vorauswißen Gott allein vorbehalten iſt, vermittelſt einer gewißen phyſikaliſchen Sache oder Form ſagen zu laßen. Es iſt freylich befremdend und traurig, wie auch Chriſten darauf verfallen konnten, die doch wenigſtens aus den moſaiſchen

Schriften wißen konnten, wie ernſtlich dort gegen Zauberey, Befragung der Todten, und was damit zuſammenhängt, geredet wird, unter dem Namen, daß das Verläugnung des einzigen wahren Gottes wäre, und daher bey dem Volke nicht könne geduldet werden, das zum erſten Religionsſatz dieſen hatte: es iſt ein einiger, wahrer Gott, Schöpfer und Regierer Himmels und der Erden, Herr der ganzen Natur.

Was nun gegen alles dieſes phyſikaliſch mediciniſch kann geſagt werden, gehört hieher nicht, indeßen können zur allgemeinen Lektüre dienen: Göʒens Allerley, und ebendeßelben Buch über Menſchenleben, ſo wie auch, wo die Materie ſubtil unterſucht wird: Johann Samuel Halle (Profeßor zu Berlin) Magie in Verſuchen, oder die Zauberkräfte der Natur, auf den Nutzen und die Beluſtigung angewandt, Berlin, 1783. mit 9 Kupfertafeln. Chriſtlieb Benedikt Funk (Profeßor zu Leipzig) natürliche Magie, oder Erklärung verſchiedener Wahrſager- und natürlicher Zauberkünſte, Berlin und Stettin, 1783. mit 13 Kupfertafeln.

Hier iſt blos darauf zu ſehen, was dergleichen Dinge für einen übeln Einfluß in die Sittlichkeit haben. Vor allen Dingen nun iſt phyſikaliſcher Aberglaube die gröſʒte Unehrbietigkeit gegen Gott, die man ſich kann zu Schulden kommen laßen. Auf der einen Seite denkt man Gott als den uneingeſchränkteſten Weltregierer, und auf der andern Seite kann ihn alles hindern in dem Schutze, den er mir will angedeihen laßen. Denn was will man damit bewirken, wenn man zu ſolchen übernatürlichen Kräften ſeine Zuflucht nimmt? Man will der Würkung der Gottheit und ihrem Schutz eine Naturkraft entgegenſetzen, ein Kunſtſtück opponiren, oder wenn man es ihr auch nicht opponiren wollte, doch adjungiren, daß alſo nun in den Theilen der Natur und ihrer Kraft überall Mittel wären, dem, was jetzt in der Welt geſchieht, entgegen zu handeln, oder es kürzer und leichter auf dieſe Art zu befördern. Das äußerſt Unehrerbietige muß gefühlt werden, wenn

man den Lehrſatz nimmt: Gott allein regiert die Welt, und alles ſteht unter ihm, und nun dazu denkt: dem, was unter ſeiner Regierung geſchieht, ſolche Dinge entgegenſetzen oder adjungiren. — Wenn alſo jemanden unter ſeiner Regierung eine Krankheit betroffen hätte, ſo ſetzt er Gott entgegen, er wolle dieſe ſchon durch Zauberey, durch ſympathetiſche Formeln und Figuren, und was deßen mehr iſt, hinwegbringen. Nun denke man an ſeine Pflicht, wenn uns dergleichen Vorfälle begegnen, an die Pflicht der Geduld, des Gebeths, des Vertrauens auf Gott, und der Erwartung deßen, was er fügen, wie er den Beſchwerden ein Ende machen wird. Da iſt Ehrerbietung gegen Gott, und darüber erklärt er ſich, daß er uns zu dieſem Sinne gebildet wißen wolle. Aber in jenem allen iſt Mangel an Ehrerbietung gegen Gott, denn da iſt doch nicht beten, Gott vertrauen, mit Geduld und Ergebung erwarten, was er fügen wird. — So verhält es ſich auch in dem Falle, wenn man ſich auf dieſem Wege Schätze und Reichthümer ſammeln will. Daß ſie uns zu Theil werden, hängt von der Vorſehung ab, nun will man ihr aber zuvorkommen, ihr etwas adjungiren, opponiren, daß man dadurch begütert werde, wenn auch ſo nicht die Anlage dazu da wäre, und will erzwingen, Schätze zu haben, die ſich auf andern erlaubten Wegen für uns nicht zu finden ſcheinen.

Iſt das nun nicht ein ſchädlicher Einfluß in die Sittlichkeit, wo die wichtige tiefe Ehrerbietung gegen Gott, die wir ihm ſchuldig ſind, ſo viel leidet? Oder thut man wohl zu viel, wenn man ſagt, daß Menſchen von jener Art weit mehr Vertrauen auf ihre Einſichten und Künſte ſetzen als auf Gott? Daraus entſteht der *ἀνὴρ δίψυχος* in Jacob. 1, 8. der Menſch von getheiltem Herzen. Etwas von ſeinem Vertrauen ſchenkt er wohl Gott, aber den größten Theil auch ſolchen Dingen, und wohl weit mehr ſolchen Dingen. Abergläubiſche Menſchen haben immer gleichſam zwey Götter, wenn ſie auch nicht wirklich zwey ſtatuiren, einen,

den ſie verehren ſollen, und einen, von dem nach ihrer Meynung Glück und Unglück abhängt; ſie thun auch lieber etwas anderes wider ihre Pflicht, als daß ſie ein Thier tödteten, das ihnen über den Weg läuft und ihnen Glück verſpricht, oder das Neſt irgend eines Thieres zerſtörten, das ihnen Unglück droht. Damit aber Gott nicht denken ſoll, daß ihm das Vertrauen entzogen werde, ſo wird etwa dazu gebetet, wenn ſolche Künſte getrieben werden, aller Glaube iſt aber doch eigentlich darauf gerichtet. Man urtheile nun, ob das cultus Dei ſey, religiöſe Geſinnung, pietas, wenn das Herz zwiſchen ihm und ſolchen Dingen getheilt wird. Eben ſo wenig, als, wie wir alle ſagen, das pietas iſt, wenn man ſein Herz zwiſchen Gott und ſeinem Reichthume theilt, und auf den letztern mehr als auf Gott rechnet.

Weiter iſt phyſikaliſcher Aberglaube auch eine **Widerſetzlichkeit gegen Gott, ein Entgegenſtreben gegen die gemachte Einrichtung Gottes**, beſonders in den Fällen, wo man die Zukunft und das Verborgene entdecken will. Entweder iſt es nicht wahr, daß Gott allein die Zukunft und das Verborgene ſieht, und vorausweiß, oder es iſt ſündlich, wenn man es auf ſolchen Wegen erforſchen will. Alle müßen wir bekennen, wir wißen die Zukunft nicht, berufen uns auf die Erfahrung aller Zeiten, ſehen auch viel Weiſes und Gütiges in dieſer Einrichtung, und auf der andern Seite ſo ämſig ſeyn, ſie zu entdecken, und zwar durch ſolche Dinge, die man ſich zu nennen ſchämt — wie läßt ſich dieſes Betragen in Abſicht auf die Erfahrung — wir können ſie nicht wißen — in Abſicht auf die Lehre — du ſollſt ſie nicht wißen, es iſt gut, moraliſch gut, ſie nicht zu wißen — entſchuldigen?

Schon hierdurch fällt auch alle **Freude an Gott und alles Vertrauen zu ihm** hin; wenn nehmlich alles in der Natur ſo angelegt zu ſeyn ſcheint, daß es ſchädlich werden kann, daß es nur ein Pactum mit böſen Geiſtern bedarf, und Kunſt eines Menſchen und

ſeinen böſen Willen, ſo kann er alles, was in der Natur iſt, zu meinem Nachtheil gebrauchen. Wie ſoll ich mich da der Welt, der Natur und der Geſchöpfe freuen, zu dem Gott ein Vertrauen haben, in deßen Welt, wie man ſagt, überall etwas iſt, das mir Schaden zufügen kann, ſo daß jemand durch Reden, durch Scheelanſehen, durch Beſchreyen, daß ein Vogel durch ſeinen Flug, ein anderer durch ſein Geſchrey und durch ſein Heulen in der Nacht, ja der Kreuzweg ſelbſt, über den man um Mitternacht geht, mir Schaden zufügen kann? Möchten wir uns wünſchen in der Welt eines ſolchen Gottes zu leben, der die Dinge ſo eingerichtet hätte, daß er alles durch die Natur geſchehen ließe? würden wir dann Freude an Gott und ſeinem Willen haben? Würde ſich nicht lauter Aengſtlichkeit und Zaghaftigkeit darein miſchen?

So wird aber auch mit der Freude an Gott alle Dankbarkeit gegen ihn hinfallen, weil mich alles in der Natur zittern macht, und ich mir Gott vormale als einen, der ſo vieles geſchaffen hat, um mich zu ſchrecken. Aber mit der Dankbarkeit wird zugleich eine große Stütze der Tugend hinfallen, denn alle Tugend iſt Gehorſam aus dankbarer Liebe.

Wie nun auf dieſe Art ſo viel Pflichten gegen Gott verletzt werden, ſo leiden dadurch auch ſo viele **Pflichten, die wir uns ſelbſt ſchuldig ſind**, wie wenn durch ſolches abergläubiſches Weſen man ſein ganzes Leben mit einer beſtändigen Traurigkeit erfüllt, was auch die Erfahrung lehrt, daß das Leben abergläubiſcher Menſchen in einer beſtändigen Aengſtlichkeit und Bangigkeit verfließt, wenn ſie nehmlich überall um ſich her von der Natur und ihren Würkungen ſo vielerley für ſich zu befürchten haben, oder auch von ihren Nebenmenſchen befürchten müßen, daß ſie bey einer vermeynten Bekanntſchaft mit ſolchen und andern Dingen, ihnen auf tauſendfache Art, wie ſie nur wollten, ſchaden könnten. Zum Theil zieht es auch eine Trägheit zu Beſchäftigungen nach ſich, und beſonders zu dem ernſthaften Ge=

brauche der rechtſchaffenen und einmal ausgemachten Mittel, ſich etwas zu erwerben, welches ja geſchieht, wenn man auf dergleichen übernatürliche magiſche Kräfte alles rechnet, was für Schätze und Güter man auf dieſem Wege ganz leicht erreichen, und wie man alle ſeine Nebenmenſchen um ſich her auf eine glückliche Art überſehen werde. Wie kann damit der Sinn beſtehen, unaufhörlich zu arbeiten und überall die bekannten Mittel zu einem erlaubten Erwerb in der Welt zu gebrauchen?

Auch lehrt die Erfahrung, daß die Pflichten gegen andre dabey leiden. Es darf nicht erſt erwähnt werden, daß man andern dieſe Meynung beybringt, und ſie zu einem ſolchen Aberglauben ebenfalls gewöhnt, wie denn ein großer Theil nichts leichter Beyfall giebt, als ſolchen Dingen, wo man ſich immer viel auf eine wunderbare und recht leicht zu erreichende Art verſpricht. Diejenigen aber, die das wohl beßer wißen möchten, ſich aber der Schwäche und Leichtgläubigkeit anderer bedienen, wie beherrſchen ſie nicht andere und führen ſie ganz nach ihrem Willen, unter den Vorſpiegelungen, zu welcher Ehre und Anſehen und Reichthümern ſie durch ihre Künſte ſie führen würden, wovon der Ausgang iſt, daß ſolche Leichtgläubige und Schwache am Ende ihres Vermögens beraubt werden, und ſich nun grauſam betrogen fühlen, und da ſie bisher im Vertrauen auf jene Vorſpiegelungen verabſäumt hatten, ſich redlich zu beſchäftigen, nun auch weder Luſt, noch Kräfte, noch Geſchicklichkeit haben, eine Lebensart mit Ernſt und Eifer zu führen und zu treiben. Wie nachtheilig wird nun nicht der für andere, der ſich ſolche Kenntniße und Künſte anmaßt! Und wie viel Zank und Verdruß entſteht nicht oft daraus! Man weiß aus der Geſchichte, daß man Menſchen, die man deswegen in Verdacht hatte, ſogar getödtet hat.

Wenn nun aber die Pflichten gegen Gott, gegen ſich ſelbſt und gegen Andere durch ſolchen phyſikaliſchen Aberglauben ſo viel Eintrag leiden, wie ſchädlich iſt nicht der Einfluß davon auf die Tugend, wird nicht

unmittelbar das Gute gehindert, wenn auch in theſi freylich ſolche Meynungen nicht Sätze ſind, die wider die Tugend laufen, aber unmittelbar kommen ſie dahin durch die Folgen, die daraus gezogen werden müßen, und die ſie auch vermöge des Zeugnißes der Erfahrung ſo oft nach ſich ziehen.

2. Die zweyte Art des Aberglaubens iſt der religiöſe Aberglaube. Wenn alſo mit Gegenſtänden, die die Religion ſelbſt betreffen, (credenda und agenda) auch ſo verfahren wird, daß man ihnen Wirkungen zuſchreibt, die ſie nicht haben und haben ſollen, nach der Abſicht und der Natur der Sache ſelbſt auch nicht haben können, ſo iſt das religiöſer Aberglaube.

Dahin gehört nun in Abſicht auf credenda (theoretiſche Dinge) wenn man ein bloßes Fürwahrhalten, ein bloßes Glauben ſo anſieht, daß nun dadurch Seligkeit in dieſem und dem zukünftigen Leben erreicht werde. Wenn es heißt: bloßes Fürwahrhalten und Glauben, ſo wird darunter verſtanden, das von der That und Ausübung getrennt iſt, ferner, das auch von aller vernünftigen Prüfung und Unterſuchung deßen, was man glaubt, getrennt iſt. Geſchieht aber das nicht bey genug Chriſten, von denen ja kein Lehrer der Religion Bedenken trägt, zu ſagen, daß ſie auf gewiße Lehrſätze und das Glauben derſelben alles rechneten, und nun vermeynten, wenn ſie nur dieſe Lehrſätze für wahr hielten, und auch noch in der Stunde ihres Todes für wahr halten würden, ſo werde alle Verſäumniß ihrer Pflichten, und alle Nachläßigkeit im Guten ihnen nicht ſchaden, als wenn alles nur auf Fürwahrhalten und Glauben beruhe, und die Urſache des göttlichen Wohlgefallens dieſe ſey, wenn nur geradezu das, was gehört wurde, angenommen wird. Und genug andere, die weiter als der gemeine Chriſt gehen ſollen, erzürnen ſich ja über alle vernünftige Prüfung und Unterſuchung, über das Erforſchen der Gründe von dem, was man glaubt, und wollen unter dem recht guten und richtigen Begrif von Gehorſam des

Glaubens und willigen Annahme deßen, worüber man belehrt wird, nur verſtehen, alles blind annehmen, was man von Jugend auf gehört hat, als eigentlich gangbare Sätze oder Glaubensartikel, gleich als ſey es ſündlich, nichts als ſtolze Vernunft und Einbildung, auch nur die mindeſte Prüfung darüber anzuſtellen; und ſo würde mit Hintanſetzung aller Unterſuchung das bloße Glauben und Fürwahrhalten dem Menſchen ganz allein ſchon den Beyfall Gottes zuwege bringen.

Welchen Schaden dieſer Irrthum, leider! nur zu oft nach ſich gezogen habe, ſieht man zur Gnüge aus der Kirchengeſchichte, wo gegen Andersdenkende ſo heftig gehandelt wurde, und ſie darum, weil ſie anders dachten, aller Seligkeit verluſtig erklärt wurden, ohngeachtet oft das, worüber geſtritten wurde, nur gewiße Beſtimmungen betraf, über welche ſich nicht einmal die Bücher der Schrift deutlich erklärt haben, die man aber für die richtigen hielt, weswegen man unwillig auf jene wurde, welche dieſe Beſtimmungen nicht billigten, gleich als wenn ſie Gott nicht glauben wollten.

Aber auch da iſt religiöſer Aberglaube, wenn blos dem Handeln als Handeln Wirkungen zum Beifall Gottes, zur Seligkeit u. ſ. f. zugeſchrieben werden. Das thun aber die, die dem Beten als Beten, dem Abwarten des Gottesdienſtes als einer ſolchen Handlung, dem Gebrauch des Abendmahls als einer Handlung ſo vielerley Wirkungen zuſchreiben; und wer klagt nicht darüber, daß vieles von dem allen mechaniſch getrieben wird, und manche ſich einbilden, wenn ſie nur zu gewißen Zeiten gebetet, an gewißen Tagen die Kirche beſucht, zu gewißen feſtgeſetzten Zeiten das Abendmahl zu wiederhohltenmalen gebraucht haben, ſo wären ſie nun des Beyfalls Gottes gewiß, und dürften um der Handlung willen als Handlung ſich das Beſte auf die Zukunft verſprechen, wobey ja denn alles Moraliſche hinfällt, die moraliſche Wirkung aller dieſer Dinge, wodurch ſie aufhören blos Handlungen zu ſeyn, wenn ſie nämlich zu Sachen des Denkens, des Verſtandes,

des Bewußtſeyns, der Ueberlegung, der Entſchließung gemacht, d. h. moraliſch getrieben werden. Das Schönſte in der Religion fällt alſo weg, wenn die Handlung blos als Handlung betrachtet wird. Oft wird ja in dem Falle der Gelübde, des Faſtens und ähnlicher Dinge, dieſen Dingen als Handlungen eine beſondere Kraft zugeſchrieben, und ſchon die Propheten züchtigen das jüdiſche Volk darüber, daß es ſeinem Faſten als Faſten Kräfte zuſchrieb ihm den Beyfall Gottes zu gewähren. Und in der Lehre von Gelübden werden wir ſehen, daß ſie gethan werden, um Gott dadurch etwas zu erzeigen, oder etwas von ihm zu gewinnen.

Noch tiefer ſtehen ſolche Dinge, wenn dem Zeichen des Creuzes, dem Auflegen der Hände gewiße Kräfte zugeſchrieben werden; jenem, daß es böſe Geiſter entfernen und vertreiben könne, dieſem, daß durch den Actus des Auflegens der Hände dem Andern Gaben mitgetheilt würden, und alſo eine Handlung, eine phyſikaliſche Sache, in der Seele des Menſchen etwas Moraliſches, Gaben der Seele hervorbringen könnte. Faſt ſcheut man ſich zu erwähnen das Spielwerk mit Zahlen, daß die 3 und 7 beſonders heilige Zahlen wären, und auch ihre vorzüglichen Kräfte hätten, worinn eigentlich wohl gar kein Sinn iſt. Hängt man nun an ſolchen Meynungen, ſo wird ja offenbar die innere eigentliche Beßerung verabſäumt, es ſind ja lauter Nebenmittel den Beyfall Gottes zu erwerben, ſich glücklich und ſelig zu machen, lauter Nebendinge, und auf die Hauptſache wird dabey am wenigſten geſehen. Noch betrübter iſt es, wenn nun gar ſolche religiöſe Dinge, Frömmigkeit und Gebet, mit als Mittel gebraucht werden, ſich Geld zu verſchaffen, Gold zu machen und Kranke zu heilen, und nun tauſenderley geglaubt wird und geſchieht, immer mit dem Zuſatze, daß man nur recht fromm dabey ſeyn, recht viel dabey beten müße. Iſt denn Frömmigkeit und Gebet das von Gott verordnete Mittel, Geld und Reichthum zu erwerben, oder Kranke zu heilen? Wo bleiben denn nun die erlaubten Mittel zu Er-

werbung des Vermögens und Wiederherſtellung der Geſundheit, wenn man blos darauf rechnet?

Man erwäge nun, wie entehrend das alles auch für die Gottheit iſt, und was für irrige Vorſtellungen von ihr dabey vorwalten. Einmal ſchreibt man ja Gott dabey zu, als wenn er nur mit dem Aeußerlichen zufrieden wäre, und nicht auf das Innere ſähe, warum hielte man ſich denn ſonſt an ſolche äußerliche Handlungen, als ſolche, ohne das Moraliſche, wenn man ihnen nicht zu viel zuſchriebe? und was iſt für Grund da, ihnen ſo viel zuzuſchreiben? Wenn man nun examinirt, ob denn Gott auf Handlungen als Handlungen ſähe oder nicht auf Geiſt und Wahrheit, auf innere Beſchaffenheit des Gemüths, ſo wird immer unter dem Deckmantel der Frömmigkeit, des fleißigen Gebets, ohne vielleicht, daß es der Gute ſelbſt merkt, ſo etwas gethan, worinne offenbar liegt, es ſey genug, wenn nur ſolche Handlungen geſchehen.

Auch wird bey alle dem Gott, — wenn man ſich des Ausdrucks bedienen darf — eine eigenſinnige Willkühr beygelegt, als wolle er, eine Anzahl Sätze müße man für wahr halten, eine Anzahl Handlungen müße man verrichten, und das wolle er, weil er es nun einmal ſo wolle, ohne daß dabey auf Gründe geſehen werde. Und wenn nun dieſer vermeynten Willkühr Gottes von dem Menſchen nicht genug geſchähe, ſo zürne Gott und ſtrafe, blos weil das Factum nicht geſchehen, das Gebet nicht zu der gewöhnlichen Stunde verrichtet, das Abendmahl nicht zur gehörigen Zeit gebraucht, am Sonntage nicht zweymal in die Kirche gegangen wurde u. ſ. f.

Denkt man aber Gott als einen ſolchen Gott, ſo verurſacht das den ſogenannten knechtiſchen Sinn durch die ganze Religion: Jetzt iſt es Zeit, jetzt muß ich es alſo thun, die und die Worte ſind da, dieſe muß ich buchſtäblich beybehalten, ſie vernünftig zu prüfen iſt nicht erlaubt. Hier findet nicht ſtatt das Freywillige, die Leitung durch Gründe und Vorſtellungen, es geſchieht alles ohne Gründe und Vorſtellungen. Iſt nun das

Beförderungsmittel oder nicht vielmehr Hinderung der wahren Sittlichkeit, Gott immer von der Seite zu denken, daß er uns in allem zu Knechten machen wolle, uns nicht vergönne, nach Gründen und Vorſtellungen zu handeln? Freudigkeit zu Gott kann dabey durchaus nicht ſtatt finden, ſondern im Gegentheil lauter Furcht vor ihm, als wenn er nur immer in Bereitſchaft wäre, das einmal willkührlich Vorgeſchriebene zu bemerken, und wenn davon abgewichen würde, den Menſchen mit übeln Folgen zu belegen. Es kann niemand ſo den rechten kindlichen Sinn haben, und ihn ſo ganz wie einen Vater denken, deßen Hauptgrundſätze beſtändig ſind: Das und das muß ich thun, das und das muß ich ſagen, und von dem allen darf nicht das Mindeſte verabſäumt werden, immer mit dem Gedanken, ſonſt iſt lauter Strafe, auch wohl Verdammniß.

Auch muß das Religiöſe ſelbſt, das man übt, mechaniſch werden, wenn es nur immer heißt: Die Zeit oder jene, die Handlung oder jene. Man erinnere ſich nur an die Erziehung, wenn uns nicht alles vernünftig und gründlich vorgeſtellt wird, und man zu dem bloßen opus operatum hingeführt wird, wie man da in Angſt iſt, wenn etwas nicht geſchehen iſt, und ſich freut, wenn die Handlung vorüber iſt, ſo daß wir uns oft, wenn wir zu reifern Einſichten gelangt ſind, uns ſchämen müßen, daß wir eine lange Reihe von Jahren hindurch ohne Verſtand gebetet, das Abendmal nicht ſo genoßen haben, wie wir es hätten genießen ſollen.

Was bisher vom Aberglauben iſt geſagt worden, kann übrigens wiederholt werden in Reinhards theologiſcher Moral, Th. I. §. 92. wo die Materie ſelbſt ſowohl durchgegangen iſt, als auch verſchiedene ältere und neuere Schriftſteller davon angeführt werden.

So viel von einigen Meynungen, die zur Laſterhaftigkeit mittelbar oder unmittelbar ſo viel beytragen. Man denke nun wieder an §. 1. wo bey dem Begrif des moraliſchen Verderbens erinnert wurde, daß die Laſterhaftigkeit in ihrem ganzen Umfange dazu gehöre, und

von dieſer wird nun insbeſondere nach ihren einzelnen Arten und Gattungen nacheinander zu reden ſeyn.

§. 3.

Die Laſterhaftigkeit oder Sündhaftigkeit in ihrem ganzen Umfange, oder der Gemüthszuſtand und das Verhalten, das mit der Lehre der Schrift, und der daſelbſt vorausgeſetzten und zugegebenen Vernunftkenntniß nicht übereinſtimmt, äußert ſich zuerſt und bey allen durch Sinnlichkeit und unordentliche Selbſtliebe, und nimmt auch eben hierdurch von Zeit zu Zeit immer mehr und mehr zu.

Bey dem Begrif Laſterhaftigkeit ſich hier weitläuftig aufzuhalten, iſt hier nicht nöthig, da der Begrif bereits in §. 5. der Einleitung deutlich genug beſtimmt worden iſt. Einige Worte zur Wiederhohlung werden hinreichend ſeyn. Die Laſterhaftigkeit oder Sündhaftigkeit, die man auch das Unrechte und Fehlerhafte nennt, wird darein geſetzt, daß ſie nicht übereinkomme mit der Lehre der Schrift, und mit der daſelbſt vorausgeſetzten und zugegebenen Vernunftkenntniß. Daß die Schrift Vernunftkenntniß über ſittliche Dinge vorausſetzt und zugiebt, ſieht man daraus, weil ſie nicht ſelten Urtheile und Triebe wiederhohlt und beſtätigt, die wir alle gemein haben, und worauf wir als vernünftige Geſchöpfe durch unſre Vernunft, und Gewißen, durch das natürliche Gefühl von Recht und Unrecht, und durch die Erfahrung geführt werden. Mithin wird keines durch das andre ausgeſchloſſen, vielmehr iſt beydes zu verbinden. Das iſt das Charakteriſtiſche des Worts, unrecht, fehlerhaft, laſterhaft. Das iſt nun manchmal ein Gemüthszuſtand, und manchmal ein äußerliches Verhalten. Beydes iſt hier zu erwägen. (vergl. Einleitung §. 2.) Gemüthszuſtand, dieſer kann vorübergehend oder bleibend ſeyn; vorübergehend, als eine ſchnell aufwallende Begierde, z. E. Zorn, eine ſchnell entſtehende Neigung

und Geſinnung in der Seele, die uns täglich begegnet; bleibend, ſie werden dem Menſchen zur Qualität, zur Fertigkeit, wie etwa der Geiz, der Stolz und andere ähnliche Fehler in dem Menſchen eine Eigenſchaft werden, eine Fertigkeit immer nach Vermögen zu trachten, immer nach Ehre zu ſtreben. Daher man alsdenn ſagt: das iſt ſeine Art ſo, er iſt ſo geartet. Der Gemüthszuſtand mag nun vorübergehend oder bleibend ſeyn, wenn er nicht mit der Lehre der Schrift oder der Vernunft übereinkommt, ſo heißt er unrecht, fehlerhaft. Und ſind es die bleibenden Gemüthszuſtände, ſind es erworbene Fertigkeiten, dann heißt es Laſter; denn ſündhaft, unrecht, fehlerhaft, bekommt dann den Namen des Laſters, wenn es zur Angewöhnung geworden und in eine Fertigkeit übergegangen iſt. Der iſt nicht gleich im ſtrengſten Sinne des Worts laſterhaft, der in der Hitze etwas Unerlaubtes thut, aber der ſich dem Trunk ergeben, ihn faſt nicht mehr laßen kann, dem das Fluchen, das Lügen zur Gewohnheit geworden iſt, der heißt laſterhaft. Dem zufolge wird der Unterſchied zwiſchen Sünde und Laſter darinn liegen, daß jene ſey, was mit der Regel nicht übereinkommt, dieſe, was zur Fertigkeit geworden iſt. (M. vergleiche Reinhards Moral, §. 89. u. 140.)

Es iſt nun die Frage zu beantworten, wie äußert ſich dieſe Fehlerhaftigkeit oder Laſterhaftigkeit? oder mit andern Worten: Daß wir ſo geartet, fehlerhaft, ſündhaft ſind, wie äußert ſich das in uns? Es hieß im §. es äußert ſich dieſe Laſterhaftigkeit durch Sinnlichkeit und unordentliche Selbſtliebe mit der doppelten Beſtimmung: zuerſt und bey allen. Zuerſt, — alſo gebe man auf ſich und ſeine eignen Erfahrungen oder andere Menſchen Achtung, ob nicht immer dies das erſte iſt, ſinnlich zu ſeyn, ſich ſelbſt auf eine unordentliche Art zu lieben, und wenn man auch ſich auf alle Arten von Begierden, Leidenſchaften, Ausſchweifungen — gröbere Laſter — ausbreiten wollte, ſo reduciren ſich doch alle zuletzt auf Sinnlichkeit und unordentliche

Selbſtliebe. Die zweyte Beſtimmung: es äußert ſich bey allen, iſt wieder Sache der Erfahrung, und im Ernſte wird ſich wohl niemand davon ausnehmen, daß auch er bisweilen ſinnlich ſey, daß auch er nicht allemal in der gehörigen Ordnung ſich ſelbſt liebe. Man nennt ſie daher auch allgemeine Aeußerungen, ſie ſind bey einem, wie bey dem andern. In der Folge wird von den beſondern Aeußerungen die Rede ſeyn, die ihren Grund haben im Temperament, u. ſ. w.

Was iſt nun hier Sinnlichkeit? Ein ſo oft gebrauchtes Wort, um einen fehlerhaften Zuſtand anzuzeigen. Es kann und ſoll auf keinen Fall die Sinnlichkeit hier ſeyn, **dieſe Einrichtung des Menſchen, vermöge deren er allen Anfang ſeiner Erkenntniß durch die Sinne nehmen muß;** denn dieſe Einrichtung gehört ja zu unſrer Natur und unſerm Weſen, und es iſt ſelbſt der Wille Gottes, der uns ſo eingerichtet hat, daß es uns allen unvermeidlich nothwendig iſt, wir müſſen alle unſre Erkenntniß der Wahrheit vermöge der Empfindung durch die Sinne empfangen, und dieſe muß vorausgehen, ehe wir zu den intellectuellen und abſtrakten Begriffen kommen können, die alle mit dem Verſtande gefaßt und von dem Sinnlichen abſtrahirt werden. Das kann hier nicht Sinnlichkeit ſeyn, wo ſie als etwas Fehlerhaftes betrachtet wird.

Es kann und ſoll auch Sinnlichkeit **nicht** ſeyn **das Vergnügen oder Misvergnügen an Dingen, die wir durch die Sinne empfunden haben.** Auch das gehört zu unſrer natürlichen Einrichtung, daß empfundene angenehme Dinge in uns Vergnügen erwecken, ſo wie empfundene unangenehme Dinge in uns Misvergnügen erwecken. Wie könnte das ein vernünftiger Menſch zu der Laſterhaftigkeit rechnen, da der organiſche Körper ja ein Theil unſers Weſens iſt.

Ferner iſt Sinnlichkeit hier **nicht** und kann und ſoll hier **nicht** ſeyn **die Zuneigung zu dem, was uns angenehm iſt, wenn wir es empfinden; auch nicht die Abneigung von dem, was uns unange=**

nehm iſt, denn auch das iſt nothwendig und unvermeidlich, und wir können es nicht abändern, daß wir, wenn eine widrige Geſtalt uns Misvergnügen macht, uns von dem Gegenſtande als der Urſache des Misvergnügens wegwenden. Und wenn nun etwas Schönes, ein ſchönes Objekt in dem Reiche der Natur mir eine angenehme Empfindung verurſacht, und ich habe Zuneigung dazu, wünſche es zu haben, ſo iſt das weder fehlerhaft, noch ſündlich, noch unvollkommen, im Gegentheil hängt vielmehr tauſend Gutes davon ab, daß wir ſo eingerichtet ſind, und nun ſo an der Welt Theil nehmen können; ſondern die Sinnlichkeit, die hier als etwas Fehlerhaftes betrachtet wird, iſt überhaupt: die ſtärkere Zuneigung zu Dingen, die wir durch die Sinne empfinden, und die ſtärkere Abneigung von Dingen, die wir durch die Sinne empfinden. Hierinn liegt zweierley: Zuneigung oder Abneigung und beydes ſtärker.

1. Zuneigung oder Abneigung, dies iſt eine Erfahrungsidee, und bedarf keiner Definition; jeder erfährt, fühlt in ſich, was das iſt, ich möchte gern das haben, möchte gern das entfernen, das iſt mit andern Worten: Ich fühle in mir Zuneigung oder Abneigung.

2. Stärker — das läßt ſich wieder in zwey Begriffe zergliedern, ſtark, und dann comparatiue ſtärker, oder zu ſtark. Jenes: ſtarke Zuneigung, iſt wieder eine Erfahrungsidee, die jeder an ſich lernen muß, ſehr gern haben wollen, ſehr gern von ſich entfernen wollen — ſtarke Zu- oder Abneigung — aber ſtärkere Zu- oder Abneigung — hier geht das Moraliſche an. Wenn wir nun denken: ſtärker, ſo liegt darinn etwas Relatives, und ſetzt eine Beſtimmung voraus, wenn es determinirt gedacht werden ſoll. Alſo: ſtärker, als es ſeyn ſollte, als es nach der Regel ſeyn ſollte, ganz in dem Sinn, wie wir im gemeinen Leben ſprechen: zu ſtark, zu heftig, als es ſeyn ſollte.

Welches iſt nun die Regel, die wir bey ſinnlichen Empfindungen zu beobachten haben? Sie zu überlegen und nun mit Ueberlegung und wegen der Ueberle-

gung erſt zu verlangen, oder zu entfernen, geneigt oder abgeneigt zu werden. Das können wir überlegen, wenn wir ſinnlich empfinden, und ſollen es auch, denn überall ſagt uns die Schrift und Vernunft, wir ſollen überlegen, was wir jetzt durch die Sinne empfinden, um es nicht wider alle Regel verlangen und entfernen zu wollen. Stärker iſt alſo die Zuneigung oder Abneigung, als ſie ſeyn ſollte, wenn wir ohne Ueberlegung, wenn wir gegen Ueberlegung, wenn wir blos nach dem Eindruck der Dinge durch die Sinne zugeneigt oder abgeneigt ſind, begehren, oder hinwegſtoßen. Nun wird man ſehen, das kann wohl nicht die Regel ſeyn, der erſte beſte Eindruck. Dieſer erſte Eindruck der Dinge, die wir durch die Sinne empfinden, beſteht zunächſt in der Idee, die ſie von ſich ſelbſt in uns hervorbringen, beſonders aber und noch mehr in der Gemüthsbewegung, die bey der Idee ſofort entſteht, die Sache haben oder von ſich entfernen zu wollen. So läßt ſich leicht hinzudenken, was das iſt, nach dem Eindruck der Sinne begehren oder verabſcheuen — blos nach der durch die Sinne entſtandenen Idee, und der damit verbundenen Bewegung des Gemüths.

Es läßt ſich auch leicht einſehen, was nun ſeyn wird ohne Ueberlegung, welche eben zu dem bisher beſchriebenen Eindrucke, der durch die Sinne gemacht wird, hinzukommen ſollte. Von dieſer Art iſt die Ueberlegung des Werthes, den die empfundene Sache hat, ihres Nutzens, der Umſtände, unter denen ſie empfunden wird, der Folgen, die ſie nach ſich ziehen kann, ohne welches alles wir die empfundene Sache nur von der einen Seite anſehen, nur bey dem Gegenwärtigen, Sichtbaren und Fühlbaren ſtehen bleiben, ſo wie wir durch Ueberlegung der eben jetzt angeführten Dinge auch auf die andere Seite ſehen, wozu noch die Ueberlegung der Regel kommt oder auch der Gründe, der Bewegungsgründe dafür oder darwider. Denn wenn man nun von dem blos Empfundenen, dem bloßen Eindruck,

auch auf das andere ſieht, auf den Schaden, Nutzen, den Werth, die Umſtände, vielerley Folgen, ſo kommt man auf die Regel, auf Gründe, Bewegungsgründe, z. E. man muß das Angenehme nicht immer nach der gegenwärtigen Empfindung abmeßen, es könnte das Angenehme in den Folgen unangenehm werden. Wenn ſich das uns zur Ueberlegung darbietet, ſo wird ſich zeigen, was das heiße: ein blos ſinnlicher Menſch, der alſo nur, wie ihm die Speiſe, das Getränk, die Idee erweckt, es nun auch begehrt, ohne ferner zu überlegen, was dabey zu überlegen iſt; oder in Anſehung der Abneigung, wie etwa das Kind, dem bittere Arzney die Idee von einer widrigen unangenehmen Sache erweckt, ſofort eine Abneigung davor bekömmt, und nun dieſe Mittel von ſich ſtößt, in welchem Falle jeder ſagt: es hat keine Ueberlegung.

Dies iſt alſo, blos ſinnlich, nach dem Eindrucke der Dinge auf die Sinne, begehren oder verabſcheuen, ohne die dazu kommende Ueberlegung. Ja zuweilen kommt wohl Erinnerung hinzu an das, was man überlegen ſollte; es ſey nun, daß wir ſelbſt oder andere uns ſagen: das wird aber ſchädlich, das iſt zu viel, oder etwas dem ähnliches, ſo heißt es: es iſt aber doch angenehm, und wird doch nunmehr begehrt oder geſucht; — oder, wir erinnern uns ſelbſt oder werden von andern an das Nützliche des Unangenehmen erinnert: es iſt aber doch unangenehm, und ſo wird es doch weggewieſen wegen des erſten Eindrucks, hier ſogar gegen die Ueberlegung; ſelbſt erinnert an die andere Seite der Sache wird dennoch geſucht oder geflohen.

Man ſieht alſo, daß durch Handeln ohne Ueberlegung und gegen Ueberlegung ſich nicht äußert die Vernunft, auch nicht das Gewißen, auch nicht die Erfahrung, die man ſonſt wohl ſchon vom Schaden gehabt hat, auch alſo nicht die Lehrſätze der Religion, die hier auch in Erwägung zu ziehen ſind. Wenn nun aber nicht Vernunft, nicht Gewißen, nicht Erfahrung, nicht Lehren der Religion dabey zu Rathe gezogen werden, ſo

wird gehandelt gegen die Vorſchrift, gegen das, was Röm. 7, 23. heißt, νόμος τȣ̃ νοός, Verſtand, Nachdenken, Ueberlegung — wider das, was in andern Stellen ſo oft heißt: πνεῦμα, beßere Einſichten, die uns die Lehre des Chriſtenthums ſchenkt. Woraus denn nun folgt, daß ſo begehren und verabſcheuen, blos ſinnlich begehren und verabſcheuen etwas der Regel widerſtreitendes, etwas geſetzwidriges ſey, ſo wie es nicht ſeyn ſollte; und ſo kommen wir zu dem Begrif ἄνομος, ſündhaft, fehlerhaft, laſterhaft. Uebrigens liegt das alles in dem Ausdruck, 1. Joh. 2, 16. ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν, ein Begehren, das durch den Anblick erregt wird, welches wir nennen, blos ſinnliches Begehren mit Hintanſetzung der dabey erforderlichen Ueberlegung. Das ſagt auch die Stelle, Matth. 6, 29. daß uns das Auge, oder der Fuß, oder die Hand zu ärgern pflegen. Aeuſſerliche Glieder bezeichnen hier die Empfindung durch die Sinne, und den Eindruck, den eine Sache auf uns macht; es ärgert, es veranlaßt zu einem unregelmäßigen Begehren. Und wenn dich dein Auge ärgert, alſo umſchrieben: Wenn du von der Art biſt, daß, wo du etwas gewißes ſieheſt, es dich ſofort zum Begehren reizt, und es dir ſchwer fällt, zu widerſtehen, zu überlegen, das Begehren zu moderiren, ſo reiß es aus, arbeite entgegen, gleich als hätteſt du das Auge nicht, als empfändeſt du die Sache nicht, überlege nur die Sache von der andern Seite, daß alſo nicht blos durch den Eindruck auf das Auge dein Begehren und Handeln geleitet werde.

Zum Theil liegt dies auch in dem Worte fleiſchlich, wenigſtens iſt es eine gewiße Gattung von dem σαρκικὸς, was wir ſtatt des hebräiſchen Wortes fleiſchlich, ſinnlich nennen, das fehlerhafte, ſinnliche Begehren blos nach dem erſten Eindrucke. Auch wird es ziemlich die Idee des Wortes ψυχικὸς erſchöpfen, das wir nun freylich nicht allemal durch thieriſch, blos animaliſch erklären können, allein größtentheils iſt es doch das Sinnliche, worinn zwiſchen uns und den Thieren ſo viel Uebereinkunft iſt,

je nachdem ein Eindruck auf die Sinne gemacht wird, den Gegenſtand zu begehren oder zu entfernen.

Es entſteht nun die Frage: Was entſteht denn aus der Sinnlichkeit für ein bleibender fehlerhafter Gemüthszuſtand, was für eine Qualität des Menſchen, und welche Fertigkeit in Unrecht und Fehlerhaft entſteht daraus? Dieſe Folgen ſind beſonders zu erwägen, und gegen ſie in der Sittenlehre zu arbeiten.

1. **Man wird nach und nach gewohnt, die Dinge nur von einer Seite zu betrachten.** Das iſt offenbar, denn Ueberlegung unterbleibt ja, oder es wird gegen ſie gehandelt; das iſt aber die andere Seite, was bey der Sache noch zu überlegen iſt, außer ihrem Eindruck, den ſie auf die Sinne gemacht hat. Fällt dieſe Ueberlegung weg, ſo bleibt uns eine einſeitige Betrachtung der Dinge übrig, wie ſie empfunden ſind. Daher wird bey den Dingen nur das Vergnügen und Misvergnügen angeſehen, welches durch den Eindruck vermittelſt der Sinne entſteht, und wird geſucht oder entfernt, ohne es von einer andern Seite zu betrachten. Daher wird denn auch ferner nur das Gegenwärtige, nur das Sichtbare in Betrachtung gezogen, denn Ueberlegung würde Dinge, die ſich nur denken laßen, auch wohl erſt bevorſtehende Dinge betrachten, als Schaden, Nutzen, Umſtände, Folgen. Es fällt alſo mit der außenbleibenden Ueberlegung alle Hinſicht auf etwas Anderes als auf das Gegenwärtige weg. Nur Vergnügen, nur Misvergnügen; nur Vergnügen jetzt, nur Misvergnügen jetzt, das iſt das Sichtbare und nun wird gewählt und gehandelt. Das iſt aber doch einſeitig, wenn man bey einer Speiſe, oder einem Getränk, bey einem Wort, bey einer Meynung des andern nun gar nichts denken will, als das Gegenwärtige und Sichtbare des Vergnügens in der Speiſe, das Unangenehme in jenem Wort, in jener Meynung. Das muß dem Menſchen zur Gewohnheit werden, wenn er eine Zeitlang ſo ſinnlich, und, man möchte wohl ſagen, blos thieriſch handelt, immer verabſäumt die Ueberlegung deßen, was

dabey doch ernſtlich zu überlegen iſt. Man denkt nun nicht mehr an die Folgen, ſieht nicht auf Gott, was der davon urtheilt, nicht auf den Stifter der Religion, was der darüber ſpricht, nicht auf den Geiſt, nicht auf die Verſchlimmerung des Geiſtes, die daraus entſtehen könnte, und auch nicht auf die Zukunft. Von dieſen ſagt die Schrift, ſie ſähen nur τὰ βλεπόμενα, nur das Gegenwärtige, aber nicht τὰ μὴ βλεπόμενα, nicht das, was nur denkbar iſt, oder in der Folge geſchehen wird.

2. Erfolgt hieraus **Abneigung von alle dem, was Regel und Einſchränkung heißt.** Jede Regel iſt eine Art von Einſchränkung, denn ſie ſagt: ſo und nicht anders ſoll es geſchehen. Nun führt aber die Ueberlegung des Nutzens, Schadens, auf Regeln, als: nicht in dieſen Umſtänden, da es dir ſchadet, nicht das keinen wahren Werth hat. Aber man iſt ſchon gewohnt worden, nach dem Eindruck auf die Sinne zu begehren oder zu entfernen; gewohnt, die Ueberlegung zu verabſäumen; nun kommt die Erinnerung an Regel und Einſchränkung, da iſt der Gegenſtand auch auf der andern Seite zu betrachten; das iſt man entwohnt, man will daher nicht gern mehr an Regel und Einſchränkung erinnert werden, und am Ende wird alles das zum Ekel, was nur den Schein von Regel oder Einſchränkung hat. Daher findet man ja, daß Kinder, die in der Erziehung ſo hingegeben worden ſind, daß man ſie hat blos ſinnlich handeln und werden laßen, hernach nichts von Regel und Einſchränkung hören wollen. Und dann überhaupt blos ſinnliche Menſchen, die nur eßen, was ihnen beliebt, trinken, was ihnen beliebt, der Wolluſt nachhängen, ſo oft ſie ſich gereizt fühlen, dem Zorn ſeinen Ausbruch verſtatten, ſo oft ſie durch die Sinne dazu gereizt werden, die ſagen: laßt mich gehen, es iſt mir gut, es muß weg, es iſt angenehm, ich muß es haben, ich kann mir es nicht verſagen. Das iſt Abneigung von aller Regel und Einſchränkung.

3. folgt auch hieraus, **daß man unempfindlich für alles wird, was den Geiſt angeht,** und wenn

man unempfindlich dagegen iſt, endlich auch gar widerwillig dagegen, davon abgeneigt wird. Das, was den Geiſt angeht, ſind Beſchäftigungen des Geiſtes mit Weisheit und Tugend, und ſodann die Geiſtesfreuden, die man nur darum empfinden kann, weil man Verſtand und Einſicht hat, Freuden an Erkenntniß und dem Guten unſerer ſelbſt ſowohl als anderer. Wenn nun die Seele blos an dem Sichtbaren, blos Sinnlichen hängt, und nie auf die andere Seite hinblickt, ſo wird ihr ja das zum Ekel, was nur Beſchäftigung des Geiſtes, nur Freude des Geiſtes iſt. Mithin iſt auch ein ſolcher in Gefahr, dahin zu gelangen, daß ihn Gott, Chriſti Lehren, ſeine Hoheit, ſein künftiges Gericht, Erwägung der Folgen für die Seele, Betrachtung eines künftigen Zuſtandes nicht rührt, er iſt unempfindlich dagegen, und lieber weit weg von dem allen; was nicht auf die Sinne Eindruck macht, afficirt ihn nicht, es iſt ihm jenes einmal zur Gewohnheit geworden. Und nun erfolgt auch

4. daß ein ſolcher leicht empfänglich wird für die moraliſchen Irrthümer, und ſie ſo gern billigt. Denn die moraliſchen Irrthümer ſchmeicheln der Sinnlichkeit, nähren ſie, harmoniren ganz mit ihr. Muß es einem ſolchen nicht willkommen ſeyn, wenn er hört, Tugend und Laſter ſey nur durch eine eingeführte Meynung, durch ein Herkommen unterſchieden? Wie beyfällig wird er nicht das annehmen: was nicht in bürgerlichen Geſetzen verboten iſt, das iſt nicht Pflicht, folglich, wenn du nur Niemanden in ſeinen bürgerlichen Gerechtſamen ſtörſt, ſo kannſt du übrigens für dich thun, was du willſt, kannſt eßen, trinken, ſchwelgen, verſchwenden, wie du willſt, du thuſt doch dadurch keinem in der bürgerlichen Geſellſchaft Schaden. Wie gern wird er dieſen Meynungen huldigen, es ſey keine Vorſehung, wir hängen nicht von Gott ab, und am allerliebſten der: es ſey keine Zukunft und Vergeltung. Wenn ſich auch dieſe Folge nicht gleich äußert, ſo geſchieht es doch nach und nach, und es iſt ein übler Gemüthszu-

ſtand, wenn man durch Gewohnheit in dem bisher beſchriebenen und durch Fortſchritte in demſelben endlich empfänglich für Irrthümer wird, daß man wünſcht, ſie möchten wahr ſeyn, weil unſer Syſtem, unſre Art zu leben, ſehr gut dabey beſtehen kann. Es iſt niemand leichter zu Irrthümern zu verführen, als ein zur Sinnlichkeit gewöhnter Menſch.

5. wird ſich auch die Gewißenloſigkeit unvermeidlich einfinden. Zu der Gewißenhaftigkeit gehörte nach §. 7. der Einleitung, daß man über ſeine jedesmaligen Handlungen urtheile, ſein Urtheil prüfe, und es zu berichtigen ſuche. Alles das wird da wegfallen, wo ohne Ueberlegung oder gegen die Ueberlegung gehandelt wird, nie wird es einem ſolchen Menſchen einfallen, zu prüfen, ob das, was er thut, recht oder unrecht ſey, oder ſein Urtheil zu berichtigen, und nach dem berichtigten Urtheile feſt und getroſt zu handeln. Was iſt das aber für ein trauriger Zuſtand, in Anſehung alles deßen, was mich umgiebt, in Anſehung vieler tauſend Dinge, die auf meine Sinne wirken, gewißenlos werden! Etwas ſehen, das mir angenehm iſt, und nun ſofort es ſuchen, oder, war es etwas Unangenehmes, von mir entfernen, und weiter nichts denken und prüfen. Genau iſt damit verknüpft

6. die Gefühlloſigkeit, das Aufhören des moraliſchen Gefühls, des Unterſchieds zwiſchen Recht und Unrecht; man denket nie an das Unrecht, man mißt ſeine Handlungen nur nach den angenehmen und unangenehmen Empfindungen, das moraliſche Gefühl wird gleichſam ſtumpf. Dieſe Gefühlloſigkeit wird Epheſ. 4, 18. πώρωσις, Verhärtung genennt. Das Wort ſagt ganz das, es iſt kein Gefühl mehr da, man verzeiht ſich alles, wenn es nur der Eindruck auf die Sinne angenehm macht. — Das zuſammengenommen iſt der bleibende fehlerhafte Zuſtand, der aus der Sinnlichkeit entſtehen kann, und auch zu entſtehen pflegt.

So traurig nun dieſer Gemüthszuſtand iſt, ſo iſt doch das Reſultat davon noch weit trauriger. Und das

iſt es, was die Schrift nennt die Herrſchaft der Sůnde, und der damit correlative Begrif: die Knechtſchaft oder Sklaverey der Sůnde. Ein Beyſpiel des erſtern, Herrſchaft der Sůnde iſt Rôm. 6, 12. wo es heißt: Laßt die Sůnde nicht herrſchen in eurem ſterblichen Leibe — und Sklaverey der Sůnde, Joh. 8, 34. in dem Ausdrucke δȣλος ἁμαρτίας, und ſonſt auch δȣλέυειν τῇ ἁμαρτίᾳ. Aber was bedeuten nun dieſe metaphoriſchen Ausdrůcke: Die Begierde, Sůnde herrſcht, der Menſch iſt ihr Knecht? Was ſind ſie fůr ein Gemůthszuſtand? Es wird alſo folgendes darinn liegen: eine nach erlangter Fertigkeit in der Sinnlichkeit faſt unwiderſtehlich gewordene Schwůrigkeit dem Begehren entgegen zu handeln oder es zu mäßigen. Nach erlangter Fertigkeit in der Sinnlichkeit — das iſt bisher beſchrieben worden, und der Anfang der Richtung des Gemůths war: man wird gewohnt, die Sache von einer Seite anzuſehen, und ſobald der Eindruck geſchehen iſt, gleich zu appetiren oder zu averſiren. Im Anfange iſt man nicht gleich Sklav der Sůnde, es wird nach und nach eine Fertigkeit darinn zu Stande gebracht, wenn die aber da iſt, dann iſt man nahe an der Sklaverey des Laſters. Es iſt nicht accurat, wenn man ſagt: Sklaverey des Laſters beſtehe darinn, daß der Menſch nicht anders handeln kônne. Iſt das metaphyſiſch unmôglich? Involvirt es eine Contradiction, daß ein ſolcher Menſch ſich noch bekehren kônnte? Das ſollte man doch niemandem abſprechen. Alſo ſtatt deßen: Es iſt nicht môglich zu widerſtehen, wurde hier geſagt: es erfolgt auf den Habitus eine faſt unůberwindliche Schwůrigkeit die Begierden zu mäßigen, oder das Gegentheil davon zu thun. Was faſt unůberwindlich iſt, nennt man oft geradezu moraliſch unmôglich.

Wodurch charakteriſirt ſich nun die faſt unůberwindliche Schwierigkeit? Dadurch: Wißen und Wollen reicht nicht mehr hin zum Widerſtande und zur Mäßigung. Nicht Wißen — was hilft

es dem Sinnlichen, daß er noch aus der Jugend weiß, ſo ſolle man nicht handeln, es macht keinen Eindruck, es hat keine Wirkung auf den Entſchluß, nicht ſo zu ſeyn und zu handeln. Auch nicht Wollen — wenn jemand nun weiß und fühlt, das ſchadet mir, ſo nimmt er ſich wohl vor, es zu laßen, und iſt er leichtſinnig genug, ſo flucht und ſchwört er, er wolle es nie wieder thun, nie wieder genießen, was ihm ſchadet. In der Stunde darauf kommt das Bild wieder vor die Seele, es ſey nun durch die Sinne oder durch die Phantaſie, und was iſt nun mit ſeinem Wißen, Wollen, ſich vorſetzen, ausgerichtet? er thut es doch. Das iſt die Kraftloſigkeit des Willens, es dringt nicht recht in ſein Herz, es wird gleich wieder vergeßen und aufgegeben. Nun denke man ſich das in vielen Fällen, in Abſicht auf Geld, Zorn, Eßen und Trinken, Wolluſt, da iſt Sklaverey des Laſters, Herrſchaft der Begierde über ihn, da können wir wohl populär ſagen: er kann nicht gut handeln, er iſt zu verdorben, zu tief verſunken. Genau genommen aber iſt es eine faſt unüberwindliche Schwierigkeit anders zu handeln; wißen, wollen, ſich vorſetzen reicht nicht hin. Dann aber, was iſt übrig, wenn das nicht hinreicht? Was ſoll man mit dem Menſchen anfangen, bey dem durch den Verſtand nichts mehr auf den Willen gewirkt werden kann? Aeußerliche Coercition? Dieſe iſt nicht allemal möglich und auch nicht der moraliſche Weg. Es folgt aber daraus, wie viel das ſagen will: das iſt ein Knecht, ein Sklav der Sünde, die Begierde herrſcht über ihn. Ganz in dem Sinne iſt die oben angeführte Stelle Joh. 8. zu verſtehen: wer Sünde thut, iſt ein Sklav der Sünde, nemlich; wer ſich der Sünde ergiebt, ſich ihr überläßt, ihr fröhnt, der iſt ein Sklav der Sünde. So weit kann die Sinnlichkeit verfallen. Verfällt ſie dahin, ſo haben wir den ſogenannten rohen Menſchen, der unter das Thier herabſinkt, oder ſich doch dem Thiere ähnlich beträgt. Das erſchöpft den Ausdruck, thieriſch handeln, vollkommen. Man nehme

ja darauf Rückſicht bey der Erziehung der Kinder und der Untergebenen!

Was wird nun der Zweck der Sittenlehre, die aus der Religion geſchöpft wird, anders ſeyn, als dieſe Sinnlichkeit zu mäßigen und einzuſchränken, welches nicht anders geſchehen kann, als wenn man dahin arbeitet, daß man ſich durch Gründe und Vorſtellungen leiten laße und leiten laßen wolle. Und dieſe ſind die Religionsideen und Lehrſätze derſelben, die hernach Praecepta und Argumenta für das Leben werden. Wie das geſchieht, wird gezeigt werden, wenn wir von der Mäßigkeit, Sanftmuth und andern Tugenden reden werden.

Es folgt nunmehr eine andere Aeußerung der Laſterhaftigkeit und Fehlerhaftigkeit, nemlich: die unordentliche Selbſtliebe. Es wird aber mit dieſer Selbſtliebe nicht zu vermengen ſeyn, die Eigenliebe, aus welcher Verachtung andrer, Stolz, Hochmuth und eitle Einbildung entſteht, ſondern die Selbſtliebe iſt hier das, was man auch mit andern Worten nennt: den Trieb nach Glückſeligkeit. Und wenn man dieſen auch durch ſeine eigne Erfahrung leicht kann kennen lernen, ſo wird nur der Ordnung wegen hier hinzuzuſetzen ſeyn: ſie beſtehe in einem natürlichen Beſtreben nach Wohlergehen und der daraus fließenden Zufriedenheit. Kaum darf es erinnert werden, daß das Wohlergehen bey Geſchöpfen, wie wir ſind, auf die Seele, auf den Leib, und auf unſere äußerlichen Umſtände und Verhältniße geht. Dieſe Zufriedenheit, die aus dem Wohlergehen entſpringt, wird alſo ſeyn Zufriedenheit mit unſerm geſammten Zuſtande, es ſey phyſikaliſch in Anſehung des Körpers, oder moraliſch in Anſehung des Geiſtes, oder wieder phyſikaliſch in Anſehung deßen, was die äußerlichen Umſtände ausmacht. Eben ſo klar iſt es, daß Zufriedenheit, die aus dem Wohlergehen fließt, beſtehe, theils in Freude und Vergnügen darüber,

theils in Entfernung des Misvergnügens, des Unangenehmen.

In dieſer dreyfachen Rückſicht, auf Geiſt, Körper, äußerliche Umſtände und Verhältniße, wünſchen wir etwas zu haben, deßen wir uns freuen, etwas, daß wir hoffen könen, wünſchen, nicht überall und durchgängig das zu haben, was uns betrübt, nicht überall hofnungslos zu ſeyn. Indem wir das ſuchen, und ganz natürlich ſuchen, beſtreben wir uns nach Glückſeligkeit, es iſt der Trieb darnach, mit einem Worte: wir lieben uns ſelbſt, und in ſo weit iſt das eine Sache, die recht gut und der Vorſehung zu verdanken iſt, auf keinem Fall aber eine Species von etwas Fehlerhaftem. Daher nun zu dem Worte Selbſtliebe, das Beywort: **unordentliche** Selbſtliebe geſetzt worden iſt, und nun fängt es an, eine Gattung des Fehlerhaften zu werden. Unordentlich iſt: **nicht** ſo, wie es ſeyn ſollte, man kann daher auch ſagen, verdorben, verkehrt, ſündlich.

Die Summe von dem nun vorzutragenden iſt dieſe: die Selbſtliebe wird unordentlich, theils, **wenn der Abſicht entgegengehandelt wird**, in der ſie uns gegeben worden iſt, theils, **wenn wir die von Gott gemachte Einſchränkung aus der Acht laſſen.** In beyden Fällen iſt etwas Unregelmäßiges, **nicht nach der Abſicht, nicht mit der Einſchränkung.** Wo etwas Unregelmäßiges iſt, da haben wir die Idee ἄτακτος, oder: nicht übereinſtimmend mit der Regel, nicht übereinſtimmend mit der Vorſchrift, und folglich die Idee: fehlerhaft, ſündhaft, laſterhaft. — Es wird nun alſo auf die Abſicht zu ſehen ſeyn, in welcher uns die Selbſtliebe gegeben iſt, und auf die von Gott gemachte Einſchränkung der Selbſtliebe.

1. Die **Abſicht**, warum uns dieſer Trieb gegeben iſt, iſt wohl dieſe:

a) uns zu **erhalten**,

b) uns immer **vollkommner** zu **machen**.

a) Es iſt Abſicht der uns gegebenen Selbſtliebe, daß wir uns ſelbſt erhalten ſollen, denn wir ſehen aus

der Erfahrung, daß uns Gott nicht unmittelbar und durch Wunder erhalte, ſondern daß alles hierzu mittelbar geſchieht, und, um vieles andere zu übergehen, daß unſere eigene Arbeit, Bemühung und Mitwirkung erfordert wird. Aber eben dieſes verurſacht die Nothwendigkeit ſo vieler Beſchäftigungen, Mühwaltungen, Sorgen und Beſchwerniße, damit wir, indem wir nun ſo zu unſerer Erhaltung mitwirken, das beytragen, was nach der einmal gemachten Einrichtung uns mittelbar zu erhalten, erfordert wird. Ueber dieſer Bemühung zu unſrer Erhaltung, und dem Beytrage, den wir ſelbſt dazu liefern müßen, iſt es leicht zu ermüden. Wie ſchwer fällt es nicht bisweilen, für ſeine Erhaltung ſo vieles zu thun, zumal wenn man bey allen ſeinen Bemühungen ſich kaum von Tag zu Tag den dürftigen Unterhalt verſchaffen kann. Damit wir nun nicht ermüden, nicht ablaßen, das Unſrige zu unſrer Erhaltung beyzutragen, mitzuwirken, iſt uns jener unwiderſtehliche Trieb der Selbſtliebe, der Trieb nach unſerm Wohlergehn gegeben, der oft nur das Einzige noch iſt, was Menſchen vermag, daß ſie dennoch fortfahren an ihrer Erhaltung mit zu arbeiten, und wie die Hoffnung, ſo auch die Wünſche nicht aufgeben, dieſe Abſicht zu erreichen.

Es zeigt ſich alſo, in welcher Abſicht wir dieſen Trieb nach Glückſeligkeit haben. Etwas haben wir allerdings hier mit den Thieren gemein, in denen auch der Trieb iſt, ſich zu erhalten, allein wie viel natürliche Geſchicklichkeit, wie viel Kunſttriebe haben ſie, und wie finden ſie das ohne viele Mühe in der Natur, was ſie brauchen. Bey uns iſt das offenbar anders, wir müßen immer ſelbſt mit arbeiten, das, was wir finden, erſt zubereiten, und ſolche Kunſttriebe, dergleichen die Thiere beſitzen, z. E. ſich ihre Wohnungen zu bauen, ſind nicht in uns. Wir müßen weit mehr zu unſrer Erhaltung thun, als die Thiere, aber der Trieb nach Glückſeligkeit läßt uns nicht ermüden.

b) Die Selbſtliebe iſt uns von Gott auch in der Abſicht gegeben, um uns immer vollkommner zu machen. Freilich iſt hier an keine metaphyſiſche Vollkommenheit in dem allerſtrengſten Sinne des Worts zu denken, ſo daß uns nun gar nichts mehr entgienge und fehlte, ſondern vollkommner zu werden trachten, heißt hier: darnach trachten, daß man immer mehr habe, was zu unſerm Wohlſtande und unſrer Zufriedenheit erfordert wird, daß man immer mehr Mittel, hierzu zu gelangen, habe, daß man immer mehr Kräfte erhalte, ſich dieſe Mittel zu verſchaffen, und durch ſie ſeinen Wohlſtand zu befördern, daß man immer mehr das Gegentheil von dem allen, Uebelſtand und Unzufriedenheit von ſich entferne, immer auch mehr die Hinderniße unſers Wohlſtandes und unſrer Zufriedenheit von ſich ablehne. Und ſo angeſehen, iſt das immer vollkommner werden, gewißermaaßen ſo viel, als immer weiter gehen wollen, ein Plus vltra in unſerm Wohlſtande zur Erzeugung immer größerer Zufriedenheit.

Aber nach dem Plus vltra in dieſem Sinne trachten, gehet ſowohl auf den Leib, als auf die Seele, als auch auf unſere äußerlichen Verhältniße und Umſtände. Wir können in Anſehung des Geiſtes nicht weiter gehen, wenn uns nicht der Wohlſtand des Körpers unterſtützt, auch läßt ſich Wohlſtand des Körpers nicht leicht befördern, wenn der Geiſt ſchwach, ſchüchtern, müde, unwißend, ſehr verderbt iſt. Und nun in Anſehung der äußern Umſtände, wie wenig vermögen wir ohne die Beyhülfe unſerer Nebenmenſchen, wie wenig ohne gewiße nun einmal unentbehrliche äußerliche Mittel, einiges Vermögen, und was dem ähnlich iſt.

Das immer mehr ſuchen (plus vltra) präſupponirt eine Vergleichung unſers vorigen Zuſtandes mit unſerm gegenwärtigen. Daher iſt uns dies Verlangen nach Vollkommenheit ganz allein eigen, eben weil es präſupponirt Vergleichung des vorigen und jetzigen, des gegenwärtigen und zukünftigen Zuſtandes, denn Ver=

gleichung ſezt Urtheilskraft voraus. Es iſt aber das Feld der hieher gehörigen Dinge, wie ſchon jene dreyfache Rückſicht beweißt, von unendlich weitem Umfange, und nach immer mehr Wohlſtand und daraus fließender Zufriedenheit trachten, iſt eine Sache, die uns Tag für Tag, durch das ganze Leben beſchäftigt. Ja ſo weit wir auch fortgerückt ſind, ſo bleibt doch immer der Wunſch nach mehrern und größern Fortſchritten noch übrig.

Da uns nun das Suchen des immer größern Wohlſtandes ſo vielfach beſchäftigt, da wir immer in etwas zurückbleiben, da wir ſo mannichfaltig in unſerm Streben gehindert werden, und oft die nächſte Abſicht nicht erreichen, oft deßen, was wir zu beſitzen glaubten, verluſtig werden — da dem ſo iſt, ſo iſt uns nun ein Trieb nach Vollkommenheit in dem Sinne, immer weiter zu gehen, gegeben, damit wir nicht ermüden ſollen, wenn uns etwas beſchwerlich fällt, wenn wir hier und da etwas nicht erreichen, wenn wir immer noch etwas zu vermißen übrig behalten, ſondern das ſo herrliche Plus vltra immer fortſetzen, in der Hoffnung, daß doch von Zeit zu Zeit etwas Gutes mehr, etwas Zufriedenheit mehr werde erreicht werden. In ſo fern ſich ſelbſt lieben, in dieſer doppelten Abſicht nämlich ſich zu erhalten und immer mehr Vollkommenheit zu erreichen ſuchen, iſt nicht ſündhaft, nicht tadelhaft, liegt ganz in der Einrichtung, die Gott mit uns gemacht hat. Und ſo in Abſicht auf ſie verfahren, ſo für ſeine Erhaltung und ſein mehreres Wohl ſorgen, wird nie etwas, worüber unſer Gewißen uns Vorwürfe machen könnte, als dürften wir nicht immer weiter zu kommen trachten. Und wenn es nun in der Abſicht geſchieht, ſo iſt die Selbſtliebe wohlgeordnet, ſie iſt ordentliche Selbſtliebe, ſie hat überall die Regel vor ſich, es iſt ja die Abſicht meines Schöpfers, in der mir dieſer Trieb gegeben iſt, ſo und ſo zu handeln.

Wenn wir hingegen dieſe doppelte Abſicht, Erhaltung und Vervollkommung verfehlen, ſo

wird die Selbſtliebe unordentlich und fehlerhaft. Es liegt aber dreyerley in dem: die Abſicht verfehlen. Entweder ich ſtelle mir die Abſicht falſch vor, oder ich denke mir gar eine andere Abſicht, oder ich gebrauche falſche Mittel zu Erreichung der rechten Abſicht. Die eine Abſicht war uns zu erhalten, damit wir über dem Mühſamen nicht ermüden ſollen. Dieſe Abſicht verfehle ich,

α) wenn ich nicht an meiner Erhaltung arbeite, ohngeachtet ich ſie wohl wünſche, und ſo entſteht Faulheit, Trägheit, als eine Folge der unordentlichen Selbſtliebe. Da äußert ſie ſich durch das Läßige, Unthätige. Seyn und fortdauern will man wohl, aber nur nicht daran arbeiten. Daher kommen die läßigen Arbeiter, die froh ſind, wenn die Stunde nur vorüber iſt. Und eben das iſt das Unordentliche, Unregelmäßige, Pflichtwidrige.

β) Eben ſo will man zwar ſeine Erhaltung, aber man will nicht genug daran arbeiten. Dahin gehört alſo alle Art von Läßigkeit derer, die allenfalls für ſich und ihre Erhaltung thun, was geſchehen muß, und kaum noch, mehr aber nicht, man will nicht genug daran arbeiten, daß man erhalten werde. Daher aus Faulheit und Läßigkeit der Misbrauch, den man von der Güte anderer macht, die man durch Vorſtellungen anderer gewinnen will, daß ſie zu unſerer Erhaltung uns unterſtützen möchten, wie auch vielleicht nur Läßigkeit und Faulheit zum Grunde liegt, daß man es nicht ſelbſt thun will, und andern nun damit läſtig wird.

γ) Oder man wünſcht ſeine Erhaltung, bedient ſich auch der Mittel dazu, aber falſcher, unerlaubter Mittel. Von der Art ſind alle Gattungen von Liſt und Betrügerey und Ränken, deren ſich viele zu ihrer Erhaltung bedienen, manche Arten von Spielen, wo nur lediglich durch blinden Glückszufall dem Andern ein großer Theil ſeines Vermögens entzogen wird, um nur ſelbſt es zu haben. Daher der Gebrauch der neulich erwähnten abergläubiſchen Mittel, lieber auf dieſem Wege,

durch ſolche Gaukeleyen reich werden wollen, als durch ernſthafte, gewißenhafte Arbeiten in allen Fällen des Lebens und in allen Rückſichten ſeines Standes. Das ſind nun einige Fälle, wo die Abſicht, ſich zu erhalten, ganz aus den Augen geſetzt wird, oder, wo doch die Mittel nicht recht gebraucht werden. Mithin liebt man ſich zwar hier, man will ſeine Erhaltung, aber unordentlich, nicht nach der Regel; man will die Abſicht, aber nicht die Mittel, nicht alle Mittel, nicht die gehörigen und erlaubten Mittel.

δ) Ein andrer Fall, wo ebenfalls die Selbſtliebe unordentlich wird, iſt dieſer, wenn man die Mittel zu ſeiner Erhaltung ſucht, ernſtlich, fleißig ſucht, aber nur **nicht als Mittel zur Erhaltung, ſondern als Mittel zum Vergnügen,** oder zur **Befriedigung gewißer Leidenſchaften,** denen man einmal ergeben iſt. Man denke ſich einen ämſigen Arbeiter. Hier ſieht alles von außen recht gut aus, er erwirbt ſich das, wodurch er ſich erhalten kann, durch ein ſehr erlaubtes Mittel, Arbeit, bedient ſich auch dieſes Mittels emſig. Warum verdient er ſich aber ſo viel und arbeitet ſo emſig? Um hernach auf einen Tag deſto verſchwendriſcher leben zu können, und am Abend das alles wieder zu verpraßen, was er ſich am Tage, oder die ganze vorige Woche geſammelt hat. Ein Anderer arbeitet, ſo ſehr er kann, aber warum? Damit er nun als ein begüterter Mann deſto mehr Macht und Anſehen erlangt, und über andere herrſchen kann. Iſt das nicht Unordnung? Man ſcheint das zu thun, was unſere Erhaltung erfordert, ſcheint es auch fleißig zu thun, allein es iſt die Abſicht nicht, ſich dabey zu erhalten, ſondern deſto mehr zu verthun, deſto mehr über andere herrſchen zu können. So generirt ſich bey ſehr vielen Geiz, Herrſchſucht, und eine Habſucht, um nur recht viel zu haben, damit ſie recht viel verſchwenden können, damit ſie mehr gelten, viel über andre herrſchen und gebieten können. Man denke ſich ferner einen Weichling oder einen Schwelger, der ſich denn freylich auch erhalten will, aber ſtatt ſich Nahrung zu erwerben zu

ſuchen, ſucht er ſich allemal das Leckerſte, das Seltenſte, das Theuerſte und Ausgeſuchteſte, und will alſo durch das alles nicht ſowohl für ſeine Erhaltung und ſeine Nahrung ſorgen, als vielmehr für den Kitzel ſeines Gaumens. Und wenn zu unſrer Erhaltung auch Kleidung, Wohnung gehört, ſo ſucht doch mancher in dem allen nicht ſowohl, daß er ſich bedecke, wärme und ſein Dach und Fach habe, ſondern daß er ſich prächtig kleide, herrlich wohne und in allen Stücken ſich durch Uebermaas und Seltenheit auszeichne. Was alſo an ſich ſo gut iſt, an ſeiner Erhaltung arbeiten und Mittel darauf verwenden, wird hier unordentlich und unregelmäßig, weil die Hauptabſicht ſich zu erhalten aus den Augen geſetzt wird, und nur Nebenabſichten dabey vorwalten, als: ſich dadurch vergnügen, gewiße andere Leidenſchaften befriedigen.

ε) Noch weiter macht man das, was nur ein Mittel ſeyn ſoll, zu ſeinem Zweck. Mittel, ſich zu erhalten, iſt freylich Vermögen. Sich Vermögen zu verſchaffen, es redlich zu ſuchen, iſt ſehr erlaubt, aber ſich nur das Mittel ſuchen, um es zu haben, großes Vermögen zu beſitzen, heißt das Mittel in den Zweck verwandeln, und der Geizige, der ſich viel Vermögen häuft, verſagt ſich doch wohl manchen Trank und manche Speiſe, manche Arzney, und vieles andere, was zur Erhaltung dient. Was macht er nun aus dem Mittel ſich zu erhalten? ſeinen Endzweck — das Vermögen zu haben, um zu wißen, daß er es beſitze. Das iſt doch ganz von der Ordnung der Regel abgewichen, und jeder von der Art malt ſich den falſchen Schein vor: es iſt ja erlaubt, man muß ja für ſich ſorgen, muß ſich etwas ſammeln.

b) Die zweyte Abſicht, in welcher uns die Selbſtliebe ertheilt worden iſt, war uns immer vollkommner zu machen in Anſehung unſers Körpers, Geiſtes und unſerer äußern Umſtände immer weiter zu gehen und immer mehr Zufriedenheit mit unſerm Zuſtande zu befördern. Wie wird nun die Selbſtliebe unordentlich in Rückſicht

auf dieſe Abſicht und wie viel Fehler pflegen dadurch zu entſtehen?

α) **Wenn wir dieſe ganze Abſicht überſehen, und nur bey der einen Abſicht, uns zu erhalten, ſtehen bleiben.** Es ward oben erinnert, daß der Trieb ſich zu erhalten, dem Menſchen auch mit den unvernünftigen Thieren gemein iſt, hingegen der Trieb vollkommner zu werden, immer weiter zu gehen uns als vernünftigen Geſchöpfen nur eigen iſt. Wenn nun jemand ſich dadurch ſelbſt liebt, daß er ſich erhalten will, nicht aber auch dadurch, daß er immer weiter gehen will, ſo liebt er ſich ſelbſt nur ſo, wie auch andere belebte Geſchöpfe ſich lieben, nicht aber, wie ſich ein vernünftiges Geſchöpf lieben kann und ſoll. Wenn ich aber gerade das verabſäume, was dem Menſchen eigen iſt, was er nicht mit den Thieren gemein hat, wird das ordentlich, regelmäßig ſeyn? Man lege ſich hier die Exempel derer unter, die für ihr Leben und ihre Bequemlichkeit und ihre Geſundheit Tag und Nacht ſorgen, und übrigens Religion, Cultur und Bildung ganz verabſäumen, die Exempel derer, denen Weisheit, Tugend, Erkenntniß, Uebung und Fertigkeit im Guten ſo ganz fremde ſind, die daran gar nicht denken, weil ſie an die Sorge für ihren Körper und ihre äußerlichen Umſtände ganz gefeſſelt ſind, und die alſo, man möchte ſagen, faſt ganz Körper ſind, nur Gefühl für das haben, was zu ihrer Erhaltung dient, die ſo leben, als ob ſie gar keine Seele hätten, für deren Vervollkommung ſie doch auch ſorgen ſollten. Man denke aber auch an die Beyſpiele derer, die das Wenige, was ſie etwa für ihre Vervollkommung und Kultur thun, wie man ſagt, blos des Brodtes wegen thun, und alſo, was ſie etwa von Handwerken, Künſten, Wißenſchaften lernen, worinne Vervollkommung iſt, dennoch nur in der Beziehung lernen, weil es etwas einbringt, weil es zur Erhaltung dient, und ſobald nun das Arbeiten an Vervollkommung auf etwas geht, wo nicht gleich darneben das Brodt liegt, ſagen: das bringt kein Brodt, und ſich

alſo auch nicht damit beſchäftigen. Was iſt der Hauptzweck ſolcher Menſchen? Sich zu erhalten, und der andere Hauptzweck wird darüber verabſäumt. Aber eben das Fehlerhafte kann auch daraus entſtehen, wenn wieder andere ſich mit Beſchäftigungen und Arbeiten überladen, ſo ängſtlich bey ihren Arbeiten ſind, immer mit dem Sinn, es iſt etwas dabey zu verdienen, nun mag Zeit, Kräfte, Gelegenheit hinreichen oder nicht, es mag über dieſen gehäuften Beſchäftigungen die Bildung der Seele verloren gehen oder nicht, wenn nur deſto mehr gewonnen wird, je mehr gearbeitet wird. Wer denn alles übernimmt, ſich ſo überhäuft und ängſtigt, immer nur ſich zu erhalten, der begeht ja eine Unordnung, es iſt nicht möglich, daß, wenn ich tauſend Dinge zur Erhaltung treibe, und mich dadurch ſo zerſtreue, daß ich dabey Kenntniße, Wißenſchaften, Kräfte, Fertigkeiten üben, dann und wann ein gutes Buch leſen oder auch das Herz durch die Religion bilden könnte; es bleibt keine Zeit dazu übrig. Dieſe verſäumen alſo ganz offenbar bey dem Trachten nach Erhaltung das ganze Beſtreben nach höherer Vollkommenheit.

β) Zu einer andern Claße derer, die ſich unordentlich lieben, gehören die, welche die **Vervollkommung der höhern Geiſteskräfte und des gut gerichteten, gut gebildeten Willens** als ein Uebel anſehen, weil ſie ihnen Mühe koſtet. Dieſer Mühe wegen wird ſie verſäumt, man liebt ſich, will dieſe Mühe erſparen, und ſo wird eine unordentliche Selbſtliebe daraus. Giebt es nicht viele Menſchen, welche von allen Kenntnißen und Unterſuchungen abgeneigt ſind, ſobald es auch auf den Geiſt geht? Dieſe Gattung von Vollkommenheit iſt gar nicht für ſie, ſie fühlen gar nichts dabey, daher arbeiten ſie nur auf die **niedern** Geiſteskräfte, und verwenden keine Mühe auf die Bildung der **höhern**. **Unter den niedern Geiſteskräften verſteht man die, welche wenige Anſtrengung erfordern**, z. E. Witz, Einbildungskraft, unter den **höhern, die, welche mehr Anſtrengung erfordern**, Ver-

ſtand, Vernunft. Jenes alſo nur beſorgen, dieſes aber hintanſetzen, iſt eine Unordnung, es wird nur auf eines geſehen und das andere dabey verabſäumt. Das geſchieht nun, wenn man ſich mit Dingen beſchäftigen wollte, die nur ergötzen, nur dem Witz und der Einbildungskraft Unterhaltung verſchaffen, wenn man nur an dem Freude finden wollte, hierüber aber die Wirkung der Urtheilskraft, des Tiefſinns, des Scharfſinns vernachläßigte, und die Mühe, die darauf zu verwenden wäre, für etwas Beſchwerliches, für ein Uebel anſähe; lieber alſo nur das Angenehme, was den Witz und die Einbildungskraft unterhält, zu ſeiner Beſchäftigung machen wollte. Daß das ſehr oft der Fall iſt, iſt bekannt. Man kennt ja die vielfältigen Freuden an den Ausſchweifungen des Witzes, die ſtäte Beſchäftigung mit bloßen Dingen des Witzes, und die Erkaltung, ſobald es zum Denken, zum Prüfen und Unterſuchen kommt, wo die höhern Kräfte ſollen gebraucht und gebildet werden. Wenn nun dies von denen geſchehen kann, die es zu ihrem Zweck, zu ihrer künftigen Lebensart machen, wie die, welche Künſte treiben und Gegenſtände des Witzes und der Einbildungskraft bearbeiten, ſo kann es doch nicht das Einzige für die ſeyn, die ſich einen andern Zweck feſtſetzen, die nun wegen ihrer künftigen Lebensart als Verwalter des Rechts, als Pfleger der Geſundheit, als Aerzte, als Lehrer der Religion, doch Verſtand, Vernunft, Urtheilskraft, Tiefſinn, Scharfſinn zu üben haben, da die Gegenſtände, mit denen ſich ihre Lebensart dereinſt beſchäftigen wird, nicht Sache des Witzes und der Einbildungskraft, ſondern des Verſtandes, der Urtheile, des Nachdenkens, und einer immer fortgeſetzten Prüfung ſind. Wird aber nun mehr auf das Gefallende und Angenehme, als auf das Arbeitſame und Beſchwerliche geſehen, ſo erfolgt dann ein Stilleſtehen in der Erkenntniß, man wird der daran zu wendenden Beſchäftigung müde, verliert ſich in Dingen, die nur angenehm ſind; ganz natürlich ſteht man alſo in der Erkenntniß ſtill, und dann iſt freylich nach dem Sprüch-

wort, ſtille ſtehen, ſo viel als zurückgehen, und mehr ſich mit jenem, als mit dieſem beſchäftigen, bringt ja auch die Sache aus der Uebung, und Mangel an Uebung iſt immer die erſte Quelle das zu vergeßen, worinne man ſchon einige Fortſchritte gethan hatte. Wo bleibt aber auch alsdenn die wahre Sorge für die Beßerung und Veredlung des Herzens, für die Beßerung und Veredlung des Willens, ſo daß er ſich immer nach richtigen Kenntnißen entſchließt. Man weiß ja, daß die Bildung des Herzens zur Tugend, die gute Richtung deßelben nach einer beſtändigen Regel eine Sache iſt, die mancherley Kampf und Selbſtverläugnung erfordert, daß ſie auch nicht erreicht werden kann, ohne einen beſtändigen Ernſt in der Denk- und Lebensart. Und dieſer Kampf, dieſe Selbſtüberwindung, das Ernſthafte in der Denk- und Lebensart hintanſetzen, und immer etwas Aufheiterndes, Angenehmes für die niedern Seelenkräfte haben wollen, das iſt ganz natürlich nicht der Weg ſein Herz zu bilden, dem Gemüthe eine gute, feſte Richtung zur Tugend zu geben. So wird alſo durch das Hinhängen zu nur immer angenehmen ergötzenden Beſchäftigungen der Seele, ſehr viel verabſäumt, und man ſucht am Ende nur immer einſeitig weiter zu gehen, ſucht nur einſeitige Vollkommenheit, und die Vollkommenheit der Seele von der andern Seite, ihre höhere Kraft, ihre moraliſche Bildung wird gar nicht bedacht.

γ) Noch eine andere Art, wie man nur einſeitig weiter zu gehen, ſich vollkommner zu machen ſucht, iſt dieſe: wenn man größere **Einſichten, Kenntniße und Geſchicklichkeiten der Tugend ſelbſt und der Uebung in der Tugend vorzieht.** Nichts gefällt mehr, als der Ruhm, der glänzende Thaten begleitet, oder mit ausgebreiteten Kenntnißen verbunden iſt, wenn inzwiſchen die ſtille Tugend, die häußliche Selbſtüberwindung, der Ernſt gut zu werden, keinem Menſchen in die Augen fällt, noch weniger aber gerühmt, durch Lobſprüche verherrlicht und überall bewundert wird. Daher geſchieht es wohl, daß man Dingen, die Ruhm und

Glanz verurſachen, dem Streben nach größern Kenntnißen, nach glänzenden Thaten, ſich mit großem Eifer durch ſein ganzes Leben weiht, aber das Herz bleibt darüber leer und ungebildet. So entſtehen Gelehrte von ſehr ausgebreiteten Einſichten, Staatsminiſter, Muſter von Kenntnißen in ihrer Art, von denen man aber ſagen hört, ſie hätten keinen guten Charakter. Das iſt ja einſeitig weiter gehen, und es wird wohl eine Zeit kommen, es ſey die Zeit der Krankheit oder des Alters oder des ſich nähernden Todes, wo man in allem Ruhm und Lobſprüchen und ähnlichen Verherrlichungen doch nicht Befriedigung finden wird, wenn man ſich die verſäumte Bildung des Herzens, die verſäumte moraliſche Güte vorwerfen müßte, ſich über allem dem Ruhm und Glanz ſagen müßte, man ſey kein Menſchenfreund, nicht verſöhnlich, mäßig und keuſch geweſen. Da wird dann die Seele leer an Zufriedenheit und Beruhigung bleiben, ja es wird hierbey die Tugend nur etwas Aeußerliches ſeyn, in ſo weit ſie allenfalls nöthig ſeyn wird, um ſich ſeinen Ruhm und Glanz dadurch nicht zu verdunkeln, mithin nur geübt werden, um nicht ſeinem Ruhm Eintrag zu thun. Das iſt blos äußerliche Tugend, der erſte Grund, warum ſie zu erfüllen iſt, wird hier gar nicht ins Auge gefaßt. Und, ſo wie manche zu ſehr auf den Körper und die äußerlichen Umſtände ſehen, ſo giebt es wieder andere, die nur auf ihren Geiſt und die Bildung deßelben ſehen, und darüber ihren Körper und die Sorge für ihre Geſundheit ganz verſäumen, auch Freundſchaft, Cultur, äußerliche Bildung und alles, was uns unſern Nebenmenſchen empfiehlt, und unſer Fortkommen in der Welt befördert, vergeßen. Es giebt ja wohl genug Exempel derer, die über dem Streben nach Kenntnißen, worauf ſie allen Eifer und Zeit verwenden, ihre Geſundheit gänzlich verabſäumen, und aus Unerſättlichkeit nur immer zu lernen, nur immer weiter zu kommen, ein einſames Leben ſuchen, Umgang und Geſellſchaften fliehen, dadurch alſo Menſchen und was Menſchen gefällt, nicht kennen lernen, in eine praktiſche

Ungeſchmeidigkeit verfallen, und kaum ſich vor andern zeigen können, ihrem Stande dadurch den Namen der Pedanterey zuziehen, und nun ganz entblößt von dem, was Welt, Erfahrung, Menſchenkenntniß und Menſchenumgang iſt, zu den Geſchäften des Lebens unbrauchbar werden. Was nützt nun die größte ausgebreitetſte Kenntniß und Einſicht mit einem kranken Körper, den man über jener hat elend werden laßen? Was nützt es alles, wenn man nicht unter Menſchen kommen, nicht mit ihnen umgehen, ſich durch nichts empfehlen und ihnen gefallen kann? Man liebt ſich alſo hier wohl ſelbſt, und ſucht jene Vollkommenheit des Geiſtes, aber man liebt ſich einſeitig, indem der Körper und die äußerlichen Umſtände, die Tauglichkeit dazu ſo ſehr hintangeſetzt wird, da doch unſre Vollkommenheit auf Geiſt und Körper und auf äußerliche Verbindungen geht, und eines ohne das andere ſich nicht recht bearbeiten läßt, eines dem andern immer helfen und gleichſam die Hand bieten muß.

δ) Sollte nicht auch das unordentliche Selbſtliebe ſeyn, wenn man ſich unverſchuldeter Unvollkommenheit ſchämt, als einer Art von Unwißenheit, von Irrthum, den man begangen hat, eines Fehlers, in den man verfallen iſt? Wem kann das nicht begegnen, auch wohl unverſchuldet begegnen? warum ſollte man denn das nicht bekennen, was doch ſo leicht möglich iſt, und einem jeden begegnen kann? Aber nun ſchämt man ſich deßen, und da man nun etwas zu ignoriren, ſich in etwas geirrt, gefehlt zu haben, nicht geſteht, ſondern ſich des Geſtändnißes ſchämt, ſo wird der Fehler, der Irrthum vertheidigt, als wenn man recht dabey hätte, es wird auch nicht daran gearbeitet, es zu lernen, weil man nicht zugegeben hat, man wiße es nicht. Man will alſo ſich ſelbſt lieben, hierdurch ſich das Bekenntniß erſparen zu ſagen: man habe gefehlt, man wiße etwas nicht. Allein darüber wird fernere Belehrung, Verbeßerung der Fehler verabſäumt. Das iſt alſo ſich einſeitig lieben, und nicht auf allen Seiten das erwägen, was bey

dem Wunſche nach Wohlergehen und Zufriedenheit zu erwägen iſt. Endlich

ε) fehlen wir auch darinn, wenn wir nach einer Vollkommenheit, einem Wohlergehen und einer Zufriedenheit trachten, deren wir nicht fähig ſind. Wir wißen alle, daß wir nie dahin kommen werden in Anſehung unſers Körpers, unſers Geiſtes, unſerer äußerlichen Umſtände, alles zu haben, was wir wünſchen und haben wollen, und vielleicht auch dem Anſehen nach haben könnten, das heißt mit andern Worten: Wir wißen, daß unſre Vollkommenheit immer unvollkommen bleibt, und daß immer weiter gehen, immer vollkommner zu werden trachten, unmöglich heißen kann, alle Wünſche befriedigen, alles erreichen, alles haben wollen. Das wird nun ſelten ein Menſch in dieſem Leben erreichen. Immer werden wir zufrieden ſeyn müßen, wenn wir nur etwas Gutes genießen, nicht lauter Böſes fürchten dürfen. Wenn wir uns nun aber deutlich oder nicht deutlich gedacht, vorſetzen, alle Wünſche zu befriedigen, ſo müßen ſich ja täglich Haupt- unb Nebenwünſche in uns regen; Hauptwünſche, die durch unſer ganzes Leben fortgehen und mit unſerm Temperament etwas connex ſind, viel Reichthum, Vermögen, äußerlichen Glanz zu haben. Nebenwünſche, die ſo von Woche zu Woche, von Monat zu Monat, vom Jünglingsalter bis zum Mannsalter und noch weiter hin ſich abändern, daß man immer wieder etwas findet, was einem noch fehlt, und was man auch gern haben möchte. Ließe man nun dieſe Wünſche bey ſich aufkommen, ſo müßte ja am Ende eine Unerſättlichkeit nach Gütern aller Art entſtehen, und wo dieſe iſt, da kann keine Zufriedenheit mit Gott, mit unſerm Leben, mit unſerer Einrichtung ſtatt haben, da kann man ſich nie gern in die Welt ſchicken, wie ſie einmal iſt, ſondern baut ſich von lauter ſolchen Wünſchen und Entwürfen und Ausſichten eine andre Welt, denkt ſich, wie es noch beßer ſeyn ſollte, was man haben müßte, und verliert ſich da in die Projektmacherey,

die keinen Menſchen zur wahren Zufriedenheit gelangen läßt. Nun aber lehrt uns die Lehre von der Vorſehung, unterſtützt durch die tägliche Erfahrung, daß aller unſer Loos und Ziel dieſes iſt, allerley Güter zu haben, nicht ganz leer von Gütern und Freuden zu ſeyn, nicht aber: alle Arten von Gütern zu haben, auch nicht immer voll Freude, voll Vergnügen zu ſeyn, ſondern nicht ganz freudenleer, nicht ganz ohne Vergnügen zu ſeyn. Gehen wir nun den Weg: ich habe doch auch etwas Gutes, mancherley Gutes, es fehlt mir nicht an Freude, an Vergnügen, da ſagen wir: ſo will ich mich dabey beruhigen; alles kann ich doch nicht haben, immer Freude und Vergnügen genießen, ich würde ſonſt eine Vollkommenheit ſuchen, die hier nicht iſt, deren ich nicht fähig bin, es iſt mir und allen eine eingeſchränkte Vollkommenheit zum Loos und Theil geworden.

Kürzer wird nun von dem zu reden ſeyn, was das zweyte Stück der Unordnung in der Selbſtliebe ausmacht.

2. **wenn wir die gemachte Einſchränkung der Selbſtliebe aus der Acht laßen.** Die dabey gemachte Einſchränkung aber wird dieſe ſeyn, **andere wie ſich ſelbſt zu lieben**, folglich ſich nicht allein zum Gegenſtande des Triebes nach Glückſeligkeit zu machen und alle andere Menſchen darüber zu vergeßen, ferner aber auch **Gott zu lieben und ihn vorzüglich zu lieben**, und dieſer Liebe die Liebe zu uns ſelbſt und andern unterzuordnen. So iſt alſo dieſer Trieb doppelt beſchränkt. Bliebe man nun in der Ordnung, würde man da auch nur denken können, daß man geſündigt hätte? Wo Ordnung iſt, da fällt die Idee von Sünde ganz weg. Wenn nun jemand **ſich mehr als andre** liebt, oder ſich nur allein liebt, ſo **weicht die Selbſtliebe von der gehörigen Ordnung ab. Sich mehr als andre** lieben, — daher Stolz, eingenommenes Weſen für ſich, Einbildung auf ſich, daher ſo viel Verachtung und Geringſchätzung andrer, daher ſolche Behandlung andrer, als ob ſie nur unſertwegen da wären, daher die abſcheulichen Aeußerungen: Wenn nur meine Bequemlichkeit

durch meine Domeſtiken befördert wird, mögen ſie doch leiden, was ſie wollen, dazu ſind ſie da; wenn ich nur meinen Willen haben kann, mag es doch andern gefallen oder nicht, ſauer werden oder nicht, genug ich habe meinen Willen gehabt, oder wohl gar: es reißt mich zum Lachen hin. Dieſe abſcheulichen Gedanken rühren daher, daß der Schranken vergeßen und das Gegentheil ſtatuirt wurde. Sich nur allein lieben — daher das ſogenannte ſelbſtſüchtige Weſen, das Sehen auf ſein Ich: wenn ich nur habe, ich bin mir der nächſte, ich gehe vor.

Es iſt aber auch dieſes Einſchränkung, wir ſollen Gott und ihn vorzüglich lieben, folglich überall denken, von ihm iſt alles das Gute, das wir haben. Nun denke man ſich den, der ſich ſo liebt, daß er alles ſich ſelbſt zuſchreibt, ich habe alles gethan, ich habe mir's erworben mit meiner Klugheit, oder das Unternehmen aller Dinge mit der Verſicherung, ich habe es überlegt, ich habe den Plan entworfen, geprüft, ſo muß es nun gehen, ohne zu überlegen, daß Gott dieſe Rechnung ausſtreichen kann. Heißt das nicht, die gemachte Einſchränkung aus der Acht laßen? mit einem Wort: unordentliche Selbſtliebe?

Wozu ſoll nun das nützen, alles auf gewiße Begriffe und Urſachen zurückzubringen, Sinnlichkeit und unordentliche Selbſtliebe? Dazu, daß man ſiehet, es ſey ja das, was die Bibel auch mit einem ſehr allgemeinen Namen Begierde zu nennen pflegt; und wie nun dieſes Wort ſtatt hat, ſo auch Sinnlichkeit und unordentliche Selbſtliebe. Dieſe iſt der erſte Grund und die erſte Quelle von alle dem, was in der Schrift ἐπιθυμία heißt. Weiter ſieht man dadurch, warum die Begierde ἐπιθυμία σαρκὸς genennt wird, wenn man nur durchdenken will, was bey der Sinnlichkeit geſchieht, da nach bloßem Eindruck, gegen Ueberlegung, ohne Ueberlegung, gegen die Regel und Vorſchrift gehandelt wird. Gegen dieſe handeln, da iſt ſofort die Idee von ἀνωμαλία, ἀταξία, was die Schrift ἁμαρτολὸς, ἁμαρτία nennt. Und

bey der unordentlichen Selbſtliebe — ich komme nicht der Abſicht nach, in der ſie Gott gegeben hat, ich handle wider ſeinen Zweck und Willen, ich befolge nicht die Einſchränkung, die er gemacht hat, da haben wir ἄνομος, nicht mit der Einrichtung des Geſetzes übereinſtimmend. Dann geben wir zu, daß, wenn man eine Krankheit, einen Fehler oder Schaden heilen will, man ſo gern auf die erſte Quelle, die erſte Urſache zurückgeht, und dieſelbe zu verſtopfen ſucht, weil alle andere Curen hernach nur Palliative ſind, und nur auf eine Zeitlang helfen. Die Schrift ſagt: die Begierde muß gemäßigt und unterdrückt werden, dieſe Begierde iſt aber die Sinnlichkeit und unordentliche Selbſtliebe. Alſo lernt man dadurch auf das Erſte zurückgehen, und ſich examiniren, was iſt hier bey der Trägheit, bey der Läßigkeit, bey dem Menſchenhaß, bey der Projektmacherey, was iſt hier die Quelle? Iſt es die Sinnlichkeit und unordentliche Selbſtliebe, nun kommen die Mittel, nun wißen wir hier, was dagegen zu thun iſt. Ich kann nichts anderes thun, als ich muß ſolche Grundſätze ſuchen, wodurch die Sinnlichkeit und unordentliche Selbſtliebe zur Ordnung zurückgeführt wird. Da habe ich den Grundſatz in der vorigen Betrachtung: Suche nichts nach dem bloßen Eindruck der Sinne, überlege alles, handle nie ohne, gegen Ueberlegung. Und bey der Selbſtliebe denke man an Gottes Abſicht, warum gab er dieſe? Wie kamſt du hier dieſer nach? denke man an die gemachte Einſchränkung: liebe ich auch Gott und meinen Nebenmenſchen dabey? Das ſind nun die Mittel und beßern Einſichten. Dadurch wird der Quell verſtopft, der irrigen Meynung abgeholfen, wodurch hernach auch die Begierde ſelbſt auf ſo verſchiedentliche Art irrt. Darum fängt auch die Schrift an mit Erkenntniß und will durch γνῶσις Θεȣ̃ die ἐπιθυμίαν σαρκὸς mindern, unterdrücken, beſiegen helfen.

Endlich werden auch dieſe Betrachtungen die ſo große und in allen Lehren der Schrift eingeſtandene Vorſtellung beſtätigen, daß unſre Beßerung von innen

anzufangen ſey, daß wider die Begierde zu arbeiten ſey. Wenn man nun ſieht, was für erſtaunend viel Arten von Fehlern aus der Sinnlichkeit und unordentlichen Selbſtliebe fließen, ſo ſieht man es als wahr an, daß die Schrift auf καθαρὰν καρδίαν, auf den ἔσω ἄνθρωπος, auf innere Beßerung dringt, und damit muß angefangen werden, wenn es wirklich gut werden ſoll. Es wird nicht ohne Nutzen ſeyn, ſich das ſo im Allgemeinen vorzuſtellen und auf beſondere Fälle applicabel zu machen.

Man vergleiche über dieſe Materie **Millers** Einleitung ꝛc. p. 159. Ebendeßelben Lehrbuch der chriſtlichen Moral, §. 20. Cruſii Moral, Th. I. S. 212. Reinhards Moral, §. 42.

§. 4.

Doch giebt es in und außer uns noch mehr Urſachen der Laſterhaftigkeit und ihres Wachsthums, als: den Einfluß der herrſchenden Sinnlichkeit in die Unordnung der Selbſtliebe, die moraliſchen Vorurtheile, die Nachgiebigkeit gegen Einbildung und Leidenſchaften, die Erziehung und den Umgang.

Schon die Namen von dem allen erinnern daran, daß freylich das auch Urſachen ſind zu dem moraliſchen Verderben und ſeiner vielfachen Aeußerung. Das erſte iſt alſo der Einfluß der herrſchenden Sinnlichkeit in die unordentliche Selbſtliebe. Denn wenn wir auch in der abſtrakten Betrachtung jedes für ſich anſehen, Sinnlichkeit für ſich, unordentliche Selbſtliebe für ſich, ſo iſt doch hernach in unſrer Seele das immer ein complicirter Zuſtand, es fließt immer eines in das andere ein, es hängt immer eines mit dem andern zuſammen, und beyde helfen immer gemeinſchaftlich zum Wachsthum der Fehlerhaftigkeit. Auch iſt das bey uns allen möglich. Keiner iſt frey von Sinnlichkeit, keiner von gewißen Unordnungen der Selbſtliebe. Dieſe beyden

Fehler vereinigen ſich, und ihre vereinigte Wirkung wird verurſachen, daß man deſto leichter, deſto öfterer und deſto gewißer fehlen kann und auch fehlen wird. Das ſoll mit den Worten geſagt werden: Der Einfluß der herrſchenden Sinnlichkeit auf die unordentliche Selbſtliebe.

Folgende Erfahrungsſätze werden zur Erläuterung dienen: **Unſre Selbſtliebe geht immer auf Güter, ſie ſucht Güter unſers Wohls und unſrer Zufriedenheit wegen. Ferner: die Selbſtliebe wird nicht nur erregt, wenn ihr körperliche Güter und Güter der äußern Umſtände, ſondern auch, wenn ihr Geiſtesgüter vorgehalten werden. Endlich: die Selbſtliebe kann eben ſo gut zu wahren als zu vermeynten Gütern hingeleitet werden, die man ihr hier oder da vorhält.** Nun denke man ſich einen, bey dem die Sinnlichkeit herrſchend iſt, dem es habituell geworden iſt, das, was ihm die Sinne vorhalten, zu begehren. Ein ſolcher hat nichts vor ſich, als die ungeprüften, angenehmen, ſinnlichen Dinge, Beſchäftigungen des Geiſtes, Freuden des Geiſtes ſind für ihn nicht. Wenn nun dieſe herrſchende Sinnlichkeit immer damit umgeht, ſo wird ja der Selbſtliebe kein andres Gut vorgehalten, als lauter ſolche ſinnliche Dinge, die man ungeprüft ſucht. Wo ſoll ich nun hin? Wo Güter ſind, da trachtet die Selbſtliebe hin. Hier ſind lauter ſolche ſinnliche Güter, alſo muß ſie lauter ſolche ſinnliche Dinge ſuchen, und ſo fließt alſo die habituelle Sinnlichkeit in die Unordnung der Selbſtliebe ein. Z. E. ein Kind iſt ſinnlich, und kann auch noch nicht anders ſeyn, es beſchäftigt ſich daher immer mit ſinnlichen Dingen; nun liebt es ſich auch ſelbſt, folglich ſucht es das Angenehme, womit es ſich immer beſchäftigt. Man ſubſtituire dem Kinde einen Weichling, der iſt ſo ganz der Sinnlichkeit ergeben, und ſucht ſie immer zu unterhalten. Aber freylich, Gutes will er, ſelbſt liebt er ſich auch, von nichts anderm, was er ſuchen könnte, weiß er nichts, denn das Weichliche iſt habituell bey ihm geworden. Alſo iſt es kein Wunder, daß er keine Tapferkeit,

Mäßigkeit ſucht, er iſt einmal in der Weichlichkeit habituell geworden und darinn aufgewachſen. — Man denke ſich das bildlich als zwey Feinde, die in uns ſind, davon einer den andern hier und dorthin treibt. Und wie der, der von zwey Leidenſchaften beherrſcht wird, in mehr Fehler verfällt, als der, welcher nur von einer beherrſcht wird, ſo werden wir deſto mehr fehlen, wenn Sinnlichkeit und Selbſtliebe vereinigt auf uns würken. Der moraliſche Zuſtand wird ſchlimmer, das Verderben herrſchend werden. Daher ſagt auch Chriſtus Matth. 6, 19 - 21. Sammelt euch nicht irrdiſche Schätze, die vergänglich ſind, denn wo euer Schatz iſt, da iſt auch euer Herz.

Es folgen nunmehr die moraliſchen Vorurtheile, die ebenfalls zu vielerley unrechten Neigungen und Handlungen Veranlaßung geben. Daß mit Hintanſetzung aller andern Arten von Vorurtheilen nur von moraliſchen die Rede ſeyn kann, verſteht ſich aus der Abſicht der Wißenſchaft von ſelbſt. Vorurtheil in jeder Rückſicht iſt das Urtheil über eine Sache, die man nicht genug und nicht von allen Seiten geprüft hat, folglich ein Urtheil, das zu zeitig gefällt wird, eher als man ſollte; daher es auch ein Vorurtheil heißt, vorurtheilen, urtheilen, ehe die Sache von allen Seiten iſt erwogen worden. Es folgt auch, daß dieſe Art von Urtheilen, die man Vorurtheile nennt, mehrentheils aus einſeitigen Gründen gefällt werden, weil man nicht genug geprüft hat, was dafür und dawider iſt. Dann werden ſie allmählig zur Ueberzeugung, in der man ſie für wahr hält, ſie werden auch nun Grundſätze, nach denen man handelt, wie nach wahren und richtig erkannten Urtheilen und Grundſätzen. Dies muß nothwendig zu dem Begrif des Vorurtheils mit hinzugedacht werden. Ein oder zweymal zu voreilig urtheilen, iſt noch nicht Vorurtheil, wenn es aber feſter wird, zur Gewohnheit und Ueberlegung wird, dann ſagt man, daß jemand ein Vorurtheil habe und darnach handle.

Dieſer Begrif rechtfertigt ſich durch jedes unterge- legte Beyſpiel, wir wollen ihn an den Vorurtheilen des Herkommens zu erläutern ſuchen. Die Sache alſo, über die geurtheilt wird, iſt das Herkommen, und blos um des Herkommens willen, wird etwas vertheidigt, beybehalten, und durchaus alles, was dem Herkommen entgegen iſt, verworfen. Wie viel nun dabey, daß et- was hergebracht ſey, ſich prüfen läßt, was alles dafür und dawider geſagt werden kann, das fällt für ſich in die Augen; wie man nämlich zu ſehen habe, wenn, durch wen, unter welchen Umſtänden es aufgekommen iſt, wie es ſich immer mehr befeſtigt hat, und weiter ge- gangen iſt, wenn und von wem das alles verbeßert wor- den iſt. Wenn nun das alles ermeßen wird, dann läßt ſich ſagen, wieviel, wenn, und unter welchen Umſtänden es beybehalten werden könnte. Geſetzt nun, es wird dies nicht von allen Seiten geprüft, und gleichwohl geurtheilt, um des Herkommens willen etwas beyzubehalten, ſo iſt ja das ein Urtheil, das man zu zeitig gefällt hat, im Voraus, ehe man die Sache gehörig und von allen Sei- ten betrachtet, und nothwendig muß nun nach einſeitigen Gründen geurtheilt werden, indem man nun für das Beybehalten entſcheidet, und auf alle andere Gründe nicht ſieht, warum es vielmehr nicht beyzubehalten, ganz aufzuheben oder in etwas abzuändern wäre. Dann wird das Vorurtheil für das Herkommen eine Zeitlang wie- derhohlt, und nunmehr iſt man von der Güte des Her- kommens ſo feſt überzeugt, wie von einer Glaubenslehre, und man handelt auch darnach, wie nach einem wahren Grundſatz, es fällt gar nicht mehr bey, daß ſich wider das Herkommen auch etwas einwenden laße, man han- delt darnach mit Eifer, mit Unwillen und Unduldſam- keit gegen einen andern, der nur das Geringſte dabey zu erinnern findet.

So wird man genug andre Vorurtheile bemerken. Man darf ja nur nennen das Vorurtheil des Reich- thums, als wenn dieſer den Werth des Menſchen, den Menſchen geltend machte; das Vorurtheil des Stan-

des und der Geburt, als wenn aus der und der Claße von Menſchen entſprungen zu ſeyn, von den und den Aeltern gebohren zu ſeyn, einen eignen Werth, ganz eigne reelle Vorzüge hätte; ſo auch Vorurtheil der Mode, des Anſehens, als wenn etwas deswegen gut und unbezweifelt wäre, weil irgend ein angeſehener Mann es thut oder ſagt. Desgleichen in Wißenſchaften, das Vorurtheil des Alterthums, als wenn alles Neue darum, weil es neu iſt, nicht taugte, und nur jene Alten alle Wahrheiten geſehen, alles erfunden, unterſucht und berichtigt hätten. — Ja ſelbſt Vorurtheile der Religion für ſie und wider ſie giebt es. Für ſie, als wenn jemand glaubt, daß ſie nur dann da ſey, wo man unmittelbaren Umgang mit Gott hat, daß ſie nur in ſolchen Dingen beſtehe, die ſich unmittelbar mit Gott beſchäftigen, beten, den Gottesdienſt beſuchen, und andere äußerliche Religionsübungen vornehmen, und als wenn ſie da nicht ſey, wo man mitten im gemeinen Leben thätig iſt, und als ein von Gott abhängiges, Gott ergebenes Geſchöpf handelt, als wenn das nicht Gottesdienſt und Gottesverehrung wäre, daß man ſeine Geſchäfte mit Beziehung auf Gott aus Gehorſam und Liebe zu ihm verrichtet, weil man hier nicht unmittelbar mit Gott umgeht. Oder das Vorurtheil wider die Religion, als ob ſie etwas trauriges ſey, den Menſchen auch traurig mache, ihm, ſo zu reden, allen frohen Genuß des Lebens unterſage, ihn der Freuden deßelben beraube. Dies Vorurtheil entſteht wohl daher, weil ſie ſehen, daß manche Verehrer derſelben manche Vergnügungen entbehren, worinne ſie auch nicht ſelten zu weit gehen. Dieſe halten ſie für vorzügliche Chriſten, und nun betrachten ſie freylich die chriſtliche Religion als eine traurige Schule, gewöhnen ſich an dieſe Gedanken, überzeugen ſich nach und nach davon, und ſo entſteht Vorurtheil daraus. Man unterſucht nicht die Gründe, warum jene ſich dieſe Vergnügen verſagen? was ſie dadurch für Zufriedenheit erlangen? ſondern man ſagt blos: Hier iſt alles Harm.

Sind aber das Vorurtheile, ſo zeigt ſich, daß man, wenn man eine ſolche vorgefaßte Meynung hegt, auch unrecht handeln werde. Es richten ſich ja unſre Handlungen mehrentheils nach unſern Einſichten, ſind nun dieſe blos vorgefaßte Meynungen, ſo müßen auch in den Handlungen viel Fehler begangen, vieles gethan, was man nicht thun ſollte, vieles unterlaßen werden, was man thun ſollte.

Kommen wir nun von dem Begriffe an ſich und einigen Exempeln dazu zu den hiergenannten moraliſchen Vorurtheilen, ſo ſehen wir hier blos auf ſolche Dinge, die auf moraliſche Dinge gehen, mithin werden moraliſche Vorurtheile ſeyn: nicht genug geprüfte, einſeitig gefällte Urtheile über moraliſche Dinge, das heißt: über den **Erkenntnißgrund unſrer Pflichten**, über den **Verpflichtungsgrund**, über die **Objekte der Pflichten ſelbſt** und über die **Art Pflichten auszuüben**. In allen dieſen Dingen finden ſich Vorurtheile, die immer zu unrechten Geſinnungen und Handlungen führen, und in ſo fern werden ſie hier betrachtet, — Urſachen der Fehlerhaftigkeit und ihres Wachsthums.

1. Es giebt **moraliſche Vorurtheile über den Erkenntnißgrund unſrer Pflichten**; dieſer war, wie wir in der Einleitung ſahen, theils das **natürliche Geſetz**, die Belehrung durch die **Vernunft** über das, was recht und gut und unſre Obliegenheit iſt, theils der **Unterricht in der Schrift** über das alles. Dieſes beydes ſind die principia cognoſcendi in der Moral, über dieſe ungeprüft entſcheiden, einſeitig urtheilen, führt zu einem moraliſchen Vorurtheil über den Erkenntnißgrund unſrer Pflichten. Iſt der Erkenntnißgrund in der chriſtlichen Sittenlehre vorzüglich die Lehre der **Schrift**, ſo finden wir Vorurtheile für und **wider die Schrift**. **Für die Schrift**, wenn ihr zu viel zugeſchrieben wird, **wider ſie**, wenn ihr zu wenig oder gar nichts zugeſchrieben wird.

a) **Vorurtheil für die Schrift** und ihre Lehren; wie wenn man glaubt, daß alles, was ſie in An-

ſehung ihrer Vorſchriften ſagt, buchſtäblich müße verſtanden werden, aus dem Grunde, weil ſie einmal ein beſonderes Buch ſey, das man nicht wie andere leſen dürfe. Mit dieſem Vorurtheil iſt genug Unfug getrieben worden. Die alte, finſtere, mönchiſche und aſcetiſche Moral, hat ganz ihren Grund in dem Vorurtheil: Syllabatim capiendum eſt, ne tantillum quidem a litera recedi debet, et ſi ſatisfactum eſt literae, etiam ſatisfactum eſt rei. Wenn nun buchſtäblich verſtanden wurde, daß man ſeine Glieder tödten, das Auge ausreißen, die Hand abhauen, das Fleiſch kreuzigen müße, ſo iſt bekannt, was alles daraus gefolgert wurde, alle jene Art von Härte gegen ſich ſelbſt, von Selbſtpeinigung, da Menſchen ihre Glieder ſtumpf und unbrauchbar machten, auch wohl auf andere Art ihren Körper verſtümmelten, gleich als wenn ſie nun ſo den Vorſchriften, die Glieder zu tödten und zu kreuzigen, buchſtäblich genug gethan hätten. Wurde nicht durch dieſes Vorurtheil, alles buchſtäblich anzunehmen, manches Unrecht erzeugt, und war es nicht ſündlich, daß man die von Gott geſund gegebenen Glieder abſichtlich ſtumpf machte und ſchwächte? Oder, wenn ſie verlangt, daß man ſich von der Welt enthalten müßte, ſo verſtand man das buchſtäblich, gieng alſo in die Einöden und Wälder, gleich als ob das ſey, ſich von der Welt enthalten, ohne zu bedenken, daß unter der Welt das Böſe verſtanden werden ſoll. Da man ſich nun der menſchlichen Geſellſchaft entzog und in die Einöde gieng, entzog man ſich ja tauſenderley Pflichten, die im gemeinen Leben vorkommen, die man der menſchlichen Geſellſchaft ſchuldig iſt, und die auch ſehr theure und wichtige Pflichten ſind. Und wenn denn nun etwas aus grammatikaliſchen oder phyloſophiſchen Gründen dagegen geſagt wird, wenn man erinnert, es ſey nicht alles buchſtäblich zu verſtehen, man müße auf den Sinn ſehen, Gott könne doch nicht ſolche Vorſchriften geben, wodurch das Naturgeſetz übertreten wird, als: ſich ſelbſt zu verſtümmeln, ſo heißt es: man finde keinen Geſchmack daran, habe keinen Sinn dafür,

man ſey noch zu voll von Weltliebe, und ſuche ſich das alles ſo zu erläutern, um den laxeſten Sinn dergleichen Vorſchriften beyzulegen. Iſt das nun nicht ein Vorurtheil für die Schrift, als müße ſie nun ſo buchſtäblich angenommen werden, ſonſt würde ihrer Vorſchrift nicht nachgelebt?

Vorurtheil iſt es auch für die Schrift, wenn **Menſchen aus der Schrift Erkenntniß von dem allen, was den Staat, ſeine Einrichtung, und Verwaltung der Regierung betrift, ſchöpfen wollen.** Das geſchah, wenn nach Maasgabe eines ſolchen Principii Anabaptiſten die Obrigkeiten aufhoben, keinen Eydſchwur gelten ließen, kein Recht ſuchen, keinen Proceß ſtatt finden ließen, und nun über Krieg und Frieden, über Geſetzgebung und Einrichtung der Länder aus der Bibel decidiren wollten, die ſich doch über das alles nicht beſtimmt erklärt, und auch dazu nicht iſt, daß man die Staatskunſt, die Einrichtung und Verwaltung der Länderregierung daraus nehme. Gleichwohl, hieß es, müße alles daraus geſchöpft werden, auch worauf ſie ſich nicht einläßt, ſie ſey noua legislatio und alles müße darnach geformt werden. Es gehören allenfalls die allgemeinen Anmerkungen der Schrift hieher, auch in dieſen Dingen, als Kriegen, Prozeßen ꝛc. menſchenfreundlich, billig, gerecht zu ſeyn, aber die nahen Principien liegen nicht in der Bibel. Und doch iſt ſo viel darüber geſtritten worden, und man gieng ſogar ſo weit, daß man die Entſcheidung über Einrichtungen der Haushaltung, über anzuſtellende Reiſen durch Aufſchlagen der Bibel ſuchte, und die erſte Stelle, die einem in die Augen fiel, als ſortem diuinitus datam anſahe. Das iſt aber ein Vorurtheil über den Erkenntnißgrund, das bis zum Aberglauben geht, denn man ſucht Entſcheidung, wo ſie nicht iſt, und überſieht ſie da, wo ſie iſt. Alles wird nur einſeitig angeſehen, einſeitig beurtheilt, und das alles wird zur ſtärkſten Ueberzeugung bey ſolchen Menſchen, welche zu allem andern eher zu brin-

gen wären, als nicht nach einer ſolchen Meynung zu handeln. — Aber es giebt

b) auch Vorurtheile wider den Erkenntnißgrund, wider die in der Schrift enthaltene Lehre; da man ſie gar nicht gelten läßt, oder ihr doch zum Theil ihr Anſehen entzieht. Dahin gehört die Meynung derer, die ſie für ein Buch anſehen, das nur für gemeine Leute, nur für den Pöbel da ſey, um dieſen durch ihre Lehren und durch ihr Anſehen im Zaume zu erhalten. Auf dieſe Art denkt mancher, daß ihn alles, was die Bibel vorſchreibt, nicht verbinde und angehe, weil er ſich nicht zum Pöbel rechnet.

Oder man nennt ſie ein Buch, das nur für die Jugend, für ein rohes, unwißendes Volk geſchrieben ſey, und deßen man nun entbehren könne, da man im Stande ſey, ſich durch eignes Nachdenken zu helfen, ohne jener Hülfe ferner zu bedürfen. So hört man wohl bisweilen: das ganze alte Teſtament ſey nur für die rohen, unwißenden Juden, das neue Teſtament ſey nur für die erſten Zeiten beſtimmt geweſen, und gleiche einem Gerüſte, das man freylich erſt aufführen müße, wenn man ein Haus bauen wolle, wenn es aber gebaut ſey, bedürfe man deßelben nicht mehr. Das ſind ſchöne Metaphern und Allegorieen, aber wenn man ſie prüfen ſoll, iſt es dann nicht Vorurtheil, daß die Lehren des neuen Teſtaments von der Liebe zu Gott und unſern Nebenmenſchen, und was damit zuſammenhängt, jetzt überflüßig wären? Können das Wahrheiten ſeyn, die nur für das erſte und zweyte Seculum haben gelten ſollen? Und wieder die Lehre von der Erlöſung Jeſu, brauchen wir ſie jetzt nicht eben ſo gut als Leute in den erſten Jahrhunderten?

Das ſind Vorurtheile wider den Erkenntnißgrund. Je nachdem man nun dergleichen Vorurtheile annimmt und bey ſich gelten läßt, ſo muß ſich nun auch das Verhalten gegen die Vorſchriften abändern, unehrbietig oder ehrerbietig werden und ſeyn. Wird man viele Vorſchriften nicht für verbindlich anſehen, ſo wird man ſich

vielerley erlauben mit der Entſchuldigung, das gehe uns nicht an, wir wären weiter, und bedürften keiner Stütze mehr. Der Einfluß ſolcher Meynungen in das Herz und in die Geſinnungen iſt unausbleiblich. — Es giebt

2. **moraliſche Vorurtheile auch über den Verpflichtungsgrund in der Sittenlehre.** Auch das iſt in der Einleitung beſtimmt worden, wie nemlich der Grund unſrer Obligation liege in unſrer Abhängigkeit von Gott, und in dem Nutzen, den alle ſeine Vorſchriften und Anweiſungen für uns haben, ſo daß wir, was wir thun, aus Gehorſam gegen ihn und aus dankbarer Liebe verrichten. Nun werden Vorurtheile über dieſen Verpflichtungsgrund alle im §. 2. angeführte moraliſche Irrthümer ſeyn, als daß etwa der Unterſchied zwiſchen Gut und Böſe auf Meynung und Herkommen beruhe, u. ſ. w. Wenn nun die dort angegebenen moraliſchen Irrthümer von andern nur obenhin gehört, flüchtig hier und da in Schriften geleſen, und nun etwa in Geſprächen wiederhohlt werden, da werden ſie alsdenn unvermerkt bey den Leuten, die dergleichen Meynungen aufgefangen, aber nicht erwogen und geprüft haben, zu Grundſätzen, und werden alſo nun wahre Vorurtheile für ſie. Daher es auch unbeſchreiblich bedenklich iſt, dergleichen moraliſche Irrthümer mündlich oder ſchriftlich auszubreiten, beſonders ſie verſchönert und mit aller Empfehlung des Vortrags auszubreiten, und durch dieſe Ausbreitung denen nahe zu bringen, die ſie nicht genug prüfen können. Dann kommen hernach flüchtige Leſer, die ſich an das gefällige Gewand der Schrift halten, an das, was hierbey ihrem Witz und ihrer Einbildung angenehm iſt; und wenn ſie da dergleichen Irrthümer über die Principia unſrer Obliegenheit finden, zu deren Prüfung ſie nicht geſchickt oder zu träge ſind, ſo fangen ſie das auf, es wird ein Vorurtheil, und nun wird darnach gehandelt.

Außer jenen moraliſchen Irrthümern, die bey flüchtigen Leuten, denen ſie nun ſo hingeworfen werden, zu Vorurtheilen werden können, kommen nun im gemeinen

Leben gar erſtaunlich viel ſolche moraliſche Vorurtheile über unſern Verpflichtungsgrund vor. Da hat man Vorurtheile, als wenn das, was uns verpflichtet, und unſre Obliegenheit iſt, nicht unter allen Umſtänden unveränderliche und unauflösliche Verpflichtung wäre. Da heißt es z. E. einen Vortheil, den man dem andern abnimmt, ohne daß er es merkt, daß man ihn darum bringt, könne man ſchon mitnehmen, oder auch, weil der andere begütert genug ſey, daß er den Verluſt nicht fühle; gleich als wenn dadurch meine Obliegenheit ein ehrlicher Mann zu ſeyn, treu zu ſeyn, aufgelößt werden könnte, weil es der andere nicht ſieht und weiß, daß ich ihn um etwas berücke, oder weil ihm der Verluſt nicht ſo empfindlich iſt.

So iſt es ein Vorurtheil, daß man, weil man aus einem gewißen Stande ſey, oder zu einer gewißen Klaße von Leuten gehöre, ſchlechterdings nichts leiden dürfe, ſondern ſich ſelbſt Genugthuung verſchaffen müße; gleich als ob die Pflicht der Duldſamkeit, der Verſöhnlichkeit dadurch aufgelößt werden könnte, weil ich in die und die Klaße von Menſchen gehöre, weil meine Aeltern das und das geweſen ſind. Nun mögen Geſetze da ſeyn, die die Selbſtrache verbieten, oder Strafen auf die Selbſtrache geſetzt ſeyn, oder es mögen Vorſchriften der Religion da ſeyn, welche die Selbſtrache unterſagen, ſo heißt es: ich bin aus dem Stande und muß meine Ehre zu retten ſuchen. Nimmermehr kann doch die Klaße von Menſchen, zu der ich gehöre, die Geburt und der Stand meiner Aeltern das rechtfertigen, daß ich nichts leiden darf, daß ich mir Genugthuung verſchaffen muß; und wenn jeder andere Bürger den Geſetzen gehorchen muß, die ihm die Rache verbietet, warum ſollte nur der oder jener ausgenommen werden, weil er von dem und dem Stande iſt? Der Stand iſt eine Folge des Herkommens, es iſt nach und nach üblich geworden, daß der Stand ſich vor andern auszeichnet. Alſo, was üblich geworden iſt, will ich opponiren dem Verpflichtungsgrund, und ſagen: um deswillen dependire ich weiter nicht von Gott,

verpflichtet mich nicht mehr die nützliche Regel, man müße ſich nicht rächen, man müße verzeihen.

So iſt auch ein Beyſpiel dieſer Gattung, daß man etwas nicht thun müße, weil es keinen Vortheil bringt, was ſo viel tauſend Menſchen im Munde führen, wo, wenn man ſie bittet, das und das zu thun, ſich des Andern anzunehmen, es immer heißt: es bringt mir kein Geld, er giebt mir nichts dafür, er hat ſelbſt nichts, oder: wer weiß, wo er hinkommt, der wird mir in ſeinem Leben keinen Gefallen wieder thun; gleich als wenn ich dem andern keine Gefälligkeit zu thun ſchuldig wäre, weil er mir nichts dafür bezahlt, oder, weil ich vorausſehe, daß er mir nie einen Gefallen wieder thun kann.

Noch niedriger iſt es, wenn man ſich einbildet, daß manche Dinge an dem und dem Tage erlaubt wären. Was wird da nicht alles auf Rechnung der ſogenannten Freuden- und Feſttage geſchrieben, und wenn einer da ſich mit Eßen und Trinken überladet, daß er ſich am Ende nicht mehr beſinnen kann, ſo entſchuldigt er ſich damit, es iſt ein Freudentag, einmal iſt nicht immer. Wie kann dieſer Umſtand den Verpflichtungsgrund umändern? wie iſt es möglich, daß ich des Tages wegen los werde von der Regel der Mäßigkeit? und doch iſt ein ſolches Betragen ſehr gewöhnlich.

Man ſetze noch hinzu die erſtaunliche Menge von ſolchen moraliſchen Vorurtheilen, die in Sprichwörtern enthalten ſind; welche Sprichwörter auch als Grundſätze angeſehen werden, und doch meiſtens nur einſeitige Urtheile ſind. Nichts deſto weniger iſt das immer das erſte, wenn nicht recht gehandelt wird, daß man die ganze Sache durch ein Sprichwort expedirt. Nur einige zum Beyſpiel: **Einmal iſt nicht immer** — aber, was einmal meine Obliegenheit iſt, das kann nimmermehr aufhören meine Obliegenheit zu ſeyn, am allerwenigſten aus ſolchen ſeichten Gründen, wie dieſe ſind, die ſich gar nicht beweiſen laßen. **Jugend hat nicht Tugend.** — Fürs erſte iſt das nicht wahr, und wäre auch nicht gut. Wenn aber auch bey der Jugend

nicht vollkommene Tugend iſt, nicht der Grad der Tugend, wie bey Erwachſenen, folgt denn daraus, daß alles hingehen dürfe, ſo wie es ſich findet? Man muß ſich in die Zeit ſchicken — das heißt oft ſo viel: die Umſtände bringen es ſo mit ſich, daß ich Böſes thun muß. Und dann das Kapitel: Mundus vult decipi — das iſt doch wahrlich moraliſches Vorurtheil über den Verpflichtungsgrund: der andre will betrogen ſeyn, alſo mag er betrogen ſeyn. Hier findet einer, der die Religion lehren ſoll, genug zu thun, er braucht deswegen das Vorurtheil nicht allemal in ein exordium zu bringen, oder gar die Propoſition daraus zu machen, es iſt genug, wenn er ſeinen Vortrag ſo einrichtet, daß es ihnen im voraus entgegenarbeitet. Es giebt aber auch

3. **moraliſche Vorurtheile über die Art der Ausübung unſrer Pflichten**, z. E. daß man in der Stille ſchon ſo etwas thun, ſich pflegen, ſich gütlich thun könne, wenn es nur niemand ſähe, gleich wenn das einen Unterſchied machte, wenn es niemand ſieht, und wenn es andere ſehen; oder auch umgekehrt, daß man vor andern mitmachen, ſich nach ihnen richten müße, in der Stille wolle man ſchon das alles laßen und bereuen. Wie kann aber das die Verpflichtung umändern? Iſts recht, ſo muß es in beiden Fällen recht ſeyn, ſo kann man es getroſt thun; Iſts unrecht, ſo muß es ſtets unrecht ſeyn, und folglich unterlaßen werden.

Dann gehört hieher, ſich über viele Dinge beruhigen, die ſchon zu andrer Zeit würden gut gemacht werden können, z. B. jetzt brauche ich das mir anvertraute Gut, ich will alſo mir in der Stille es anmaaßen, zu ſeiner Zeit will ich es dem andern, den ich darum brachte, ſchon wieder erſetzen, kein Menſch ſoll etwas davon merken, oder geht das nicht an, ſo will ich es ins Allmoſen geben, oder in eine andere Stiftung. Man ſieht ein, daß es nicht recht iſt, aber, ich bin arm, brauche es jetzt, will mich damit tröſten, daß ich es einmal wiedergeben will. Heißt das nicht Gott beſtechen wollen?

Was würden wir ſagen, wenn uns jemand ſchlüge, verläumdete, beleidigte, mit dem Vorſatz, daß er es uns ſchon abbitten werde, oder den Schaden erſetzen wolle? Unter ſolchen Vorſpiegelungen und Prätexten unrechtes Gut ſich anmaaßen, daß man den Schaden wolle unvermerkt ins Gleiche bringen, entſchuldigt die Untreue nie; es ſind lauter Vorurtheile.

Man nehme noch hinzu alles, was in der Religion opus operatum heißt, über die Ausübungsart der Pflicht. Wenn nur das und das geſchehen iſt, ſo iſt es gut, ſo hat doch Gott, was ich ihm ſchuldig bin; es iſt doch zehnmal in der Stunde die Gebetsformel hergeleſen, Gott hat doch nunmehr bis zu Sonnenuntergang meine Demüthigung vor ihm durch Faſten. So erlaubt die mahommedaniſche Religion, nach Sonnenuntergang die ganze Nacht zu ſchwärmen, wenn nur Gott den Tag über das Seinige erhalten hat. Das iſt opus operatum in der Religion. Sehr ernſthaft wird das Vorurtheil in Abſicht auf das Gebet, als ſey das nur recht beten, recht von göttlichen Dingen reden, wenn man allemal mit Worten der Bibel betet, ohne andere gleichbedeutende, viel deutlichere Worte zu ſubſtituiren, gleich als wenn das beßer wäre, als aus ſeinem eignen Herzen, ſeine eignen Neigungen und Wünſche und Verlangen, mit Worten, die uns bekannt und geläufig ſind, Gott vorzutragen. Andere unterrichten ganz mit Worten der Schrift, oft mit ganz hebräiſchen, blos darum, weil es kräftiger iſt, ob gleich nichts dabey gedacht wird. Und gehört nicht alles hieher, was ſich bezieht auf alte Lieder, Liturgie ꝛc. Man ſagt gewöhnlich, das Neue ſey nicht das Nörnichte. Aber es iſt hier das Contrarium nicht geprüft, und das Vorurtheil ſo ſehr zur Ueberzeugung geworden, daß man auf diejenigen zürnt und ſchilt, die das Gegentheil wollen. Endlich

4) finden ſich Vorurtheile über die Gegenſtände unſrer Pflichten ſelbſt. Es iſt Pflicht arbeitſam zu ſeyn, und man kann das Gute, Angenehme und Nützliche der Arbeitſamkeit leicht bemerken und erfahren.

Aber alle Faule ſind voll von Vorurtheil wider die Arbeitſamkeit, ſie iſt ihnen eo ipſo, ipſo nomine, etwas Beſchwerliches, Unangenehmes, oder wohl gar Schädliches. Dies iſt ein Vorurtheil über den Werth und Nutzen der Arbeit. — So über den Werth der Stille und Eingezogenheit, da manchen unbegreiflich iſt, wie man denn vergnügt ſeyn könne, wenn man mehrentheils für ſich ſtille und eingezogen lebt, als ließe ſich dann an keine Freude und Zufriedenheit denken. Daher ſie ſich allen Arten von Zerſtreuungen überlaßen. — Noch mehr über den Werth und Nutzen der Wahrheit, da es doch ſo wichtig iſt, Wahrheit zu wißen, zu ſuchen, zu finden, als es wichtig iſt, zu irren, was oft ſo üble Folgen nach ſich ziehen kann. Ein Vorurtheil darüber iſt es, wenn man ſich einbildet, es beruhe nicht ſo viel darauf, wie man ſich die Sache vorſtelle, Wahrheit als Wahrheit ſey etwas Theoretiſches, ein Objekt des Verſtandes; oder wer könne alles ſo genau unterſuchen, das gehöre nur für Gelehrte. — Es iſt Pflicht, ſich zu bekämpfen, ſich zu überwinden, Ernſt gegen ſich zu gebrauchen; ja, ſagt man, das kann ich nicht, es iſt ja widernatürlich, mein Temperament iſt dagegen, und denkt alſo nicht daran, daß man ſich bekämpfen will, vielmehr überläßt man ſich den aufwallenden Neigungen und Begierden, und hängt ihnen nach. Welche Menge von Sünden entſteht daher, daß man ſich einbildet, man könne ſich nicht bekämpfen! — Wir werden ermahnt andre zu lieben, wie uns ſelbſt, nun ſagt man, wie iſt das möglich, wie ſoll ich zu andern einen ſolchen Trieb fühlen, wie ich zu mir ſelbſt habe? Aber man fragt ſich nicht, was das heiße, andre wie ſich ſelbſt lieben, man ſchiebt alſo den Worten einen falſchen Sinn unter, und verwirft die ganze Pflicht, andre wie ſich ſelbſt zu lieben.

Schon dieſe wenigen Claßen von Vorurtheilen werden zeigen, was für eine große Menge moraliſcher Vorurtheile vorhanden ſind, und wie keines iſt, das nicht praktiſchen Einfluß habe. Man kann übrigens

aus der Betrachtung über die moraliſchen Vorurtheile für ſich und andere dieſes abnehmen, daß man ihnen hauptſächlich dadurch zu begegnen habe, daß man ſich in der Ueberzeugung von dem Grunde unſrer Erkenntniß und unſrer Verpflichtung, ſo wie von der Art der Ausübung unſrer Pflichten und den Gegenſtänden derſelben und ihrem Werthe immer mehr zu befeſtigen ſuche. Man kann aber auch für ſeine eigene Ausübung dieſes daraus ſchließen, wie ſehr man ſich für Vorurtheilen zu hüten habe, da eine nicht geringe Anzahl derſelben überall gäng und gäbe iſt.

Es wird ſich auch aus dem allen der Einfluß leicht abſtrahiren laßen, den ſie überhaupt genommen in das unſittliche und fehlerhafte Verhalten eines Menſchen haben müßen. Dadurch alſo, daß Vorurtheile uns zur Gewohnheit, und am Ende von uns für wahr angenommen, als Grundſätze angeſehen werden, dadurch muß eine Art von Unachtſamkeit und Leichtſinn entſtehen. Denn, wenn ich das für wahr und als Grundſatz annehme, was es doch nicht iſt, und ſchon wirklich darnach handle, ſo werde ich nun unachtſam auf die eigentlichen Grundſätze, auf die Wahrheit ſelbſt bleiben; und es läßt ſich auch Leichtſinn hierbey nicht vermeiden, man wird nicht wollen das Gegentheil davon, den wahren Gedanken, die wahre Sache, unterſuchen, weil man mit jenem ſchon zu bekannt und vertraut iſt, und es unbemerkt als Wahrheit angenommen hat. Wenn man aber unachtſam und leichtſinnig handelt, dann werden ſich auch viele ſogenannte unerkannte Sünden zeigen, und wenn wir jemanden denken, der an vielen Vorurtheilen krank liegt, ſo wird dem zehnerley nicht als Sünde vorkommen, was es doch wirklich iſt. Dergleichen unerkannte Sünden waren in den angeführten Exempeln, daß man ſich ja wohl eines Vortheils bedienen dürfe, da es der andre entbehren könne, oder es auch nicht bemerken werde. Das wird denn nun auch gethan, und die unerkannte Sünde der Unredlichkeit begangen, in der Meynung und mit der Beruhigung,

es habe nichts auf ſich, es ſchade ja dem Reichen nichts, oder er bemerke es nicht, und werde mich darüber nicht zur Rede ſtellen.

Es werden auch auf dieſe Art lauter ungeltende und unſtatthafte Entſchuldigungen entſtehen, die da hergenommen ſind aus einem ſolchen Vorurtheil, daß etwas unter den Umſtänden, an dem Tage, bey der Veranlaßung, in Gegenwart anderer nicht viel auf ſich habe, folglich auch wohl geſchehen könne, welches alles denn das Verfahren doch nicht wirklich entſchuldigt. Nun ſo ſammle man denn Unachtſamkeit und Leichtſinn, viel unerkannte Sünden, viel unſtatthafte Entſchuldigungen, ſo wird man ſehr oft fehlerhaft und ſündlich handeln müßen, und hier wird ſich die Application von dem zeigen, was im §. 9. der Einl. über die Unachtſamkeit und den Leichtſinn, ob ſie wohl entſchuldigen können, geſagt worden iſt.

Endlich hindern uns auch Vorurtheile, das Gegentheil kennen zu lernen, und alſo auch das Gute an dem Gegentheil kennen zu lernen. Denn da, wo man z. B. eingenommen iſt für eine Wißenſchaft, will man nichts als dieſe, alles andere will man nicht kennen lernen, es können uns andere Wißenſchaften ſo nahe gelegt werden, als nur möglich, ihr Werth und Nutzen ſo deutlich dargeſtellt werden, als es ſich thun läßt, es gilt alles nichts, es iſt, ſagt man, nicht die Sache, für die man eingenommen iſt. Oder um ein anderes Exempel zu nehmen, wenn man bey einem allzugroßen Werthe, den man dem Alterthum beylegt, gegen alles Neue eingenommen iſt, ſo lernt, lieſet man das Neue nicht, lernt das Gute davon nicht kennen, bleibt alſo immer in dem Wahne, nur das alte ſey gut. Oder in dem Falle, als wenn nichts gründliches geſchrieben werden könne, was nicht in fremden, alten Sprachen geſchrieben iſt, ſo lieſet man das, was in neuern Sprachen geſchrieben iſt, nicht, lernt das wirklich Gute daran nicht kennen, das Vorurtheil befeſtigt ſich auch immer mehr. Und ſo iſt es auch in moraliſchen Dingen.

Es hindert gar ſehr, die Sache von einer andern Seite anzuſehen, und dann auch das Gute an dem Gegentheil davon zu finden. Das heißt: die Vorurtheile machen blind, ſie benehmen am Ende die Luſt und den Willen, das andere auch kennen zu lernen.

Dieſen Einfluß in die Sittlichkeit werden die moraliſchen Vorurtheile um ſo mehr haben, je leichter ſie ſich unſrer bemächtigen, je feſter ſie ſich dem Gemüthe einzudrücken pflegen, und je ſchwerer ſie ſich wieder ausrotten laßen. Dieſes geſchieht aber darum, weil mehrentheils etwas Wahres an dem Satze iſt, der zum Vorurtheil wird, ſo daß man ihn halb wahr und halb falſch nennen kann, welches ſich am beſten in den Sprüchwörtern bemerken läßt, die für viele zu moraliſchen Vorurtheilen werden, immer iſt etwas Wahres darin, aber nie ſind ſie doch auch allgemein wahr, und nähme man ſie als allgemein wahr an, ſo würden ſie ſehr oft falſch werden. Wenn man aber nun etwas Wahres an Vorurtheilen und Sprüchwörtern findet, ſo reißt es deſto leichter hin, eben weil doch etwas Wahres darin iſt, und dadurch verdunkelt ſich nun die Hinſicht auf das Falſche, das dabey iſt. Man heftet ſeine Gedanken blos darauf und wiederhohlt ewig, es iſt aber doch das und das Wahre an der Sache. Was iſt wahrer, als daß man ſich in die Menſchen ſchicken müße? Was würde aber falſcher ſeyn, als das zu einem allgemeinen Satz zu machen, und nun auch dann ſich in ſie ſchicken zu wollen, wenn man mit ihnen wirklich zu ſündigen hätte; und doch wird auch der letzte Fall mit in das Sprüchwort gezogen. Das halb Wahre berückt ſo leicht, daß man alsdenn als nach einem wahren Satze handelt.

Auch bemächtigen ſich die Vorurtheile des Gemüths ſehr leicht, weil etwas ſchmeichelhaftes dabey iſt, um deswillen man ſie gern billigt, wie in allen vorhin genannten Entſchuldigungen, wo es etwas ſchmeichelhaftes iſt, daß man die Handlung wohl thun, ſich nicht ſo viel Vorwürfe darüber machen dürfe. Billigt man es

nun, weil es ſchmeichelhaft iſt, weil man etwa dabey glaubt, den Fehler begehen zu können, ſo admittirt es die Seele deſto lieber, man wird es deſto eher gewohnt, es wird deſto leichter zur Uebung. Man denke nur, daß ſich jemand dem Vorurtheil überläßt, die Religion ſey etwas trauriges, ſie verleide dem Menſchen das ganze Leben, beraube ihn aller Vergnügungen, ſo ſchmeichelt das von vielen Seiten ſeinen Begierden, er will immer vergnügt ſeyn und liebt Zerſtreuungen, das Vorurtheil dringt alſo immer tiefer in ſein Gemüth ein, und er wird gegen die Religion gleichgültig. Oder man denke das große jüdiſche Vorurtheil, daß der Meßias ein großer glänzender Herr ſeyn werde; davon erwartete man große irrdiſche Güter, das ſchmeichelte den Begierden, und da nun ein ganz anderer Meßias kam, ſo wurde er nicht angenommen.

Es wird nunmehr von einer andern Aeußerung der Fehlerhaftigkeit zu reden ſeyn, nemlich von der im §. ſelbſt nahmhaft gemachten Nachgiebigkeit gegen die Einbildung und die Leidenſchaften.

Wenn hier von Einbildung die Rede iſt, ſo wird eben das verſtanden, was man Imagination, Phantaſie zu nennen pflegt. Wir denken hier nicht an den Witz, an das Genie, an die Erfindungskraft, Dichtungskraft, ungeachtet auch hierinn die Einbildung ſich äußert, ſondern Imagination, Phantaſie, Einbildung iſt hier beſtimmt und determinirt die Gabe und Thätigkeit unſerer Seele, daß wir mit gegenwärtigen ſinnlichen Vorſtellungen, ſofort andre ſinnliche Vorſtellungen verbinden können, die ehemals damit verbunden waren, und damit verbunden ſeyn können, oder erſt damit verbunden ſeyn werden. Dieſe Gabe alſo, eine ſolche Aßociation vieler ſinnlichen Vorſtellungen zu einer gegenwärtigen ſinnlichen Vorſtellung iſt hier die Einbildung, dieſe Art von Aeußerung der Imagination und Phantaſie. Wir verbinden damit ſofort andre ſinnliche Begriffe, d. h. ohne Reflexion, und Meditation — die ſonſt damit verbunden wa-

ren — z. E. wenn wir uns eines Ortes erinnern, an dem wir öfters waren, und uns nun dieſe ſinnliche Vorſtellung gegenwärtig denken, ſo haben wir die Gabe, hiermit vielerley ſinnliche Vorſtellungen zu verbinden, von dem, was geſtern, vor einiger Zeit, öfters an dem Orte geſchah; von den Perſonen, die dabey geweſen ſind, von den Geſprächen, die da geführt wurden, von dem Vergnügen, dem Misvergnügen, das man dabey gehabt hat u. ſ. w. Wenn uns z. B. jemand an die Schulgebäude erinnert, wo wir den erſten Unterricht genoßen haben, ſo ſtellt uns zuvörderſt das Gedächtniß das Gebäude vor. Nun, da dieſer ſinnliche Begrif da iſt, können wir uns zugleich erinnern an alle ſinnliche Begriffe, die damit verbunden ſind, an alle alte Lehrer, alte Mitſchüler, an die Lectionen, die Bücher, das Lobenswürdige und Tadelnswürdige, das wir da verrichtet haben. Oder Begriffe, die damit verbunden ſeyn können und werden; als wenn man uns an ein Vergnügen erinnert, ſogleich wird die Phantaſie geſchäftig, denkt: wenn du das Vergnügen wieder genöſſeſt, ſo würdeſt du das, jenes wieder empfinden. Nun malt die Einbildung das alles weiter aus, und ſchwärmt in den ſinnlichen Begriffen herum, daß man ſich oft ſelbſt darüber vergißt.

Dieſe Gabe der Imagination nun haben wir von Gott zu unſerm großen Nutzen erhalten, da ſie unſer Gedächtniß, unſre Erinnerungskraft ganz unbeſchreiblich unterſtützt. Das geſchieht offenbar in ſolchen Fällen, wo wir uns auf etwas nicht beſinnen können, z. B. es kömmt ein Freund zu mir, den ich nicht mehr kenne. Er erinnert mich aber an dieſe und jene Umſtände unſrer Bekanntſchaft, an das, was wir mit einander getrieben, wo wir es getrieben, und ſiehe, es wird auf einmal alles licht in der Seele.

Sie hat auch den Vortheil, daß wir mit Hülfe derſelben ſehr viel ähnliche Dinge erſtaunend ſchnell zuſammendenken können, daher ſie ſo viele Werke des Witzes, der Kunſt und Erfindung

hervorgebracht hat; da ja Dichter, Künſtler, Erfinder ihre neu erfundenen Werke ſo componirten, daß ſie ſinnliche Ideen anwendeten, ſie auf eine neue Art zu verbinden, oder daß ſie eine Gegend in der Natur zeichneten, malten, und nun alle die da zuſammen verbundenen ſinnlichen Ideen auf einem Blatte vorſtellten. Das alles würden wir entbehren, wenn unſre Seele nicht dieſe Gabe der Imagination hätte.

Auch fließt der Nutzen davon in das gemeine Leben ein; denn jene ſo gefälligen und unterhaltenden Menſchen ſind es ſehr oft durch die Imagination, da alles, worauf das Geſpräch fällt, ihnen vielerley hiermit verbundene Ideen aßociirt, daß ſie von dieſem Geſpräch leicht auf etwas damit zuſammenhängendes geführt werden, und die, mit denen ſie ſprechen, von einem auf das andere fortführen können, welches eine Art der angenehmſten Unterhaltung in der Geſellſchaft iſt.

Wichtiger noch erſcheint ihr Nutzen in dem Falle, wenn wir andere um Rath fragen, da iſt es ſchlechterdings nöthig, daß ſie im Stande ſind, alles das ſchnell zuſammenzudenken, was auf dieſen Fall paßt, was damit zuſammenhängt, was ſonſt bey den Umſtänden war, und was damit verbunden ſeyn könnte, was ſie ſelbſt durch andere darüber erfahren haben, was daraus entſtehen könnte, wenn man nicht vorbeugt, ſo daß nun die, welche alles ſo überſehen, uns auf den richtigen Geſichtspunkt hinführen, und nach Maasgabe aller zuſammentreffenden Umſtände, uns einen Rath ertheilen, wobey wir oft ſagen müßen, an dieſen Punkt habe ich nicht gedacht, und der iſt doch auch möglich, auch wahrſcheinlich.

Es wird alſo die Einbildung, an ſich betrachtet, als eine ſo nützliche Gabe für den Menſchen unmöglich zu der Aeußerung der Fehlerhaftigkeit zu rechnen ſeyn, ſondern es wird hier nur in ſo fern davon die Rede ſeyn, in wie fern wir nachgiebig dagegen ſind.

Ihr nachgeben, welches eben ſo viel iſt, als ihr nicht widerſtehen, geſchieht, wenn man bey den

ſinnlichen Gegenſtänden, die die Einbildung rege machen, nicht prüft, was dabey zu prüfen iſt. Schon in den Werken der Kunſt wird dieſes fehlerhaft, wie man an dem Beyſpiel ſolcher Dichter und Redner ſieht, die ſich der Einbildung ohne Aufenthalt überlaßen. Indeſſen iſt hier nur in ſo fern von dem Nachgeben gegen die Einbildung die Rede, als es moraliſche Dinge betrift, wobey man durch das Nachgeben in unrechte Handlungen verfallen kann. Das kann nun geſchehen bey löblichen oder tadelhaften Handlungen, bey frohen oder traurigen Begegnißen, und bey ſich regenden Wünſchen unſrer Seele. Bey löblichen Handlungen — da bleibt man mit der Einbildung dabey ſtehen, erinnert ſich, wie ſie von andern aufgenommen, gebilligt und gelobt wurden, und das ſchmeichelt denn der Seele, indem ſie ſich dabey aufhält, oder ſie geht noch weiter, und denkt, was alles für Folgen aus dieſen löblichen Handlungen entſtehen können, ſtellt ſich ſchon im Geiſt die Belohnungen, die Ehre, den Ruhm vor, der fernerhin daraus entſtehen werde. Bey tadelhaften Handlungen — da ſtellt uns die Einbildung vor, wer dabey geweſen ſey, wer es gethan, gehört habe, wer darüber ſein Misfallen bezeigt habe. Dieſe Erinnerung macht uns misvergnügt, nun denken wir, wie das könnte wiedererzählt, wiederhohlt, vergrößert werden, was da für Urtheile von Andern über uns werden gefällt werden, wer uns nun ſeine Liebe, ſeine Freundſchaft, ſeine Gunſt entziehen werde, und was wir alles für Schaden davon haben werden, ſo daß wir unter ſolchen Vorſtellungen, die der Einbildung vorſchweben, auch wenn wir allein ſind, auffahren, laut ſeufzen und ſchon mancherley gegenwärtig als erblicken. Bey Glücks- und Unglücksfällen, bey frohen oder traurigen Begegnißen — da iſt die Einbildung eben ſo beſchaffen, beydes ſtellt ſie ſich vor nach allen Umſtänden, und denkt z. B. bey einem genoßenen Vergnügen, wie das hätte noch vergnügter ſeyn können, wie man es noch viel rauſchender, viel vergnügter einrichten wollte, wenn ſich wieder eine Gelegen-

heit dazu finden würde; oder bey einem unglücklichen Begegniße, was alles daraus erfolgen werde, was für ſchrecklichen Schaden und große Noth es nach ſich ziehen werde. Das iſt der Fall bey allen den guten körperlich kranken Menſchen, die in ihren hypochondriſchen Zufällen, das, was ſie etwa in ihrem Körper fühlen, ſo ſehr ausmalen und vergrößern, durch lauter Aßociationen von Ideen, die etwa ſonſt mit den Empfindungen verknüpft waren, oder damit verknüpft ſeyn können, ſo daß ſie ſchlechterdings nicht im Stande ſind etwas zu arbeiten, ſich kaum wagen, Treppen zu ſteigen, oder auszugehen, alles in der ſchwarzen Furcht, ſie wären nicht fähig, nicht ſicher ſich aufrecht zu halten, oder einen feſten Schritt zu faßen. Hier iſt die Einbildung aus einem körperlichen Zuſtande entſprungen, den man auch nicht als ein moraliſches Exempel anſehen ſoll.

Endlich Wünſche der Seele, beſonders die Wünſche eine Perſon des andern Geſchlechts zu beſitzen und die Wünſche große Ehre in der Welt zu erlangen — dabey ſteht nun die Einbildung ſtill, ſieht das Glück voraus, das von der Verbindung mit der geliebten Perſon, von der gewünſchten Ehre abhängen werde, und ſchwärmt in dieſen Vorſtellungen herum.

Das alſo ſind die Objekte der Einbildung, in ſo weit hier davon die Rede iſt, und die Art, wie ſie dabey beſchäftigt iſt, theils durch Erinnerung an das Vergangene, theils durch Erſinnung deßen, was daraus erfolgen werde. So nun die Einbildung gehen laßen, ſie ſo herumſchwärmen und träumen laßen, das iſt, ihr nachgeben, ihr nicht widerſtehen, und das Mittel ſie in ihrem Fortwirken zu hindern, beſteht darinn, daß man dasjenige prüft, was dabey zu prüfen iſt. Es wird aber vor allen Dingen zu prüfen ſeyn.

a) **Iſt denn nun das auch wahr, was du dir einbildeſt?** Als: der Ruhmſüchtige, der wegen eines glücklichen Fortgangs, wegen eines erreichten Lobes nun bey ſich ſelbſt denkt, was er alles in der Zukunft ſeyn werde, welche hohe Stufe er erreichen werde, der ſich

nun ſchon im hellen Glanze und vollem Ruhme ſieht, der ſage ſich dann: Iſt denn das auch wahr, was du dir auf die Zukunft einbildeſt? Iſt nicht auch das Gegentheil davon möglich? und wenn er nun nichts für ſich hat, als ein kleines Lob, ſo frage er ſich, war denn das Lob wirklich ſo groß, deßen du dich jetzt freueſt, war es denn ſo gemeynt, wie es lautete, war es vielleicht das Lob der Heucheley und Schmeicheley, oder das Lob deſſen, der dich ſpottete, ohne daß du es merkteſt? Wie, wenn du alſo in der Folge der Zeit unbekannt, in einem verborgenen Winkel der Erde bliebeſt? das iſt denn doch auch möglich. — Ferner: iſt es denn das große Gut, für das du es hältſt, oder im andern Falle das große Uebel, für das du es anſiehſt? Du biſt beleidigt, übel beurtheilt; unangenehm iſt es, es ſey auch ein Uebel, es kann Schaden nach ſich ziehen; iſt es denn aber das große Uebel, wie du dir es jetzt vorſtellſt? biſt du nun von aller Welt verachtet? ſchätzt dich kein Menſch mehr? ſchenkt dir kein Menſch ſein Zutrauen mehr? biſt du denn von nun an unglücklich? werden dich nun auch wirklich alle Freunde verlaßen? wird dir nun alle Unterſtützung entzogen werden, weil dir jemand ſagt, das hätteſt du nicht recht verſtanden, hier hätteſt du gefehlt? Wer wird ſich denn ſo von der Schwärmerey hinreißen laßen, ohne ſich zu fragen, iſt es denn wirklich ein ſo großes Uebel? — Oder, wenn ein Gegenſtand der Liebe das Gemüth unruhig macht, und man da ſchon alle Süßigkeiten und Seligkeiten im Beſitz dieſer Liebe ſich verſpricht, da iſt billig zu fragen: iſt es denn das große Gut, das du dir vorſtellſt? und immer hinzuzuſetzen, wie wenn das Gegentheil von alle dem einträfe, und du eben durch dieſe Perſon unglücklich würdeſt, in deren Beſitz du jetzt dein ganzes Glück auf Erden zu finden glaubſt? — Iſt es auch wahr, was du dir einbildeſt, iſt es das große Glück, das große Uebel, wie du dir es vorſtellſt? und wenn man ſich nur einigermaaßen faßen kann, ſo kommt die Seele allmählig wieder in Ordnung. — Man wird ſich

b) zu fragen haben, iſt es denn recht, daß du dich der Einbildung ſo ſehr überläßeſt? und da frage man dazu: iſt es denn recht, daß du deine Zeit damit verdirbſt, daß du blos in ſolchen Vorſtellungen herumirrſt, daß du dich voll von dieſen Gedanken und Erwartungen zu allen deinen Geſchäften untüchtig machſt, voll von der traurigen Vorſtellung, was daraus am Ende werden könnte, dich außer Stand ſetzeſt, deine theure Standespflichten zu erfüllen? Aber das thut ja die ſchwärmeriſche Freude, die ſchwärmeriſche Traurigkeit, man will leſen, denken, ſchreiben, überall aber ſteht die ſchwärmeriſch traurige oder freudige Idee geſchrieben, man kann zu nichts kommen. Und im Fall der Traurigkeit, wie wird nun morgen deine Geſundheit beſchaffen ſeyn? Iſt es denn recht, ſich dadurch um den Schlaf, um das Vergnügen, um das Eßen und Trinken zu bringen, und morgen dabey zu kranken? Wird nicht die Krankheit deiner Seele, die Unthätigkeit zu deinen Arbeiten ſchädlicher ſeyn, als etwa jenes nachtheilige Urtheil? — Wer biſt du? Vielleicht Vater und Verſorger von vielen, für die du dich krank machſt. Und was ſollſt du heute ſeyn? Was haſt du heute für Geſchäfte, Amtsverrichtungen? Was für Diſpoſitionen für deine eignen Angelegenheiten? Oder ſollſt du heute gar über etwas entſcheiden, einen wichtigen Ausſpruch thun? Was hilft es, daß du ſagſt: ich kann mich nicht faßen, und nur ſinnliche Begriffe an einander ketteſt? du kannſt dir dadurch ſehr ſchaden. Dies zuſammengenommen, heißt mit andern Worten: die **Natur der Sache, ihre Folgen, die Umſtände,** und die **individuelle Lage** prüfen und beherzigen. Sehr moraliſch iſt es auch

c) ſich zu fragen: **Iſt denn die Mäßigung und Einſchränkung der Einbildung nicht eine weiſe und nützliche von Gott gemachte Einrichtung?** Was iſt z. B. für eine Einſchränkung gemacht, wenn uns traurige, unruhige Gedanken ſo ſehr erfüllen? Dieſe, daß wir uns doch faßen, uns ergeben, die Folgen ab-

warten müßen, ehe wir uns ganz davon niederbeugen laßen. Das nun thun, ſich faßen, warten, jetzt nicht entſcheiden, voll von Einbildung entſcheiden, iſt ſich mäßigen, um im Stande zu bleiben, etwas zu denken und zu thun. So auch in Anſehung der frohen Vorſtellungen, die unſre Seele erfüllen, iſt es Einſchränkung, ſich dabey zu mäßigen, vor Freuden nicht außer ſich zu kommen, zu denken, ob denn das alles wahr ſey und geſchehen werde, was man ſich einbildet. So etwa wäre der Einbildung zu begegnen, und durch ſolche Vorſtellungen könnte man das bewirken, daß man ihr nicht nachgiebt, nicht ganz ſich von ihr hinreißen läßt. Man denke ſich den Fall, wo man einen Freund zu Hülfe nimmt, was kann der, wenn er verſtändig iſt, und es gut meynt, was kann er anders thun, als uns ſolche Vorſtellungen machen: es iſt ja nicht ſo groß, es iſt ja noch nicht da, warte es erſt ab, du thuſt dir Schaden, du ſtörſt dich in allen deinen Verrichtungen, willſt du nicht lernen etwas dulden, etwas abwarten, dich in einer Freude mäßigen? Dieſer Freund ſey man alſo ſich ſelbſt, und ſage ſich das Nützliche ſelbſt, was man ſich ſagen kann, da wird man ſich üben, um nicht der Einbildung nachzugeben.

Noch einige Mittel, das Wachsthum und Fortwirken der Einbildung zu hindern, werden nur kurz zu berühren ſeyn. Dieſe Mittel ſind im Ganzen eine gewiße Strenge und ein gewißer Ernſt, den man gegen ſich zu beobachten hat. Und in ſpecie ſind ſolche Mittel Arbeit, beſonders ſolche, die man zu gewißen Stunden verrichten muß, ohne ſie aufſchieben zu dürfen, und die man vor den Augen anderer verrichten muß, ſo daß man Richter und Beurtheiler ſeiner Handlungen zu befürchten hat. Das reißt uns ab von ſolchen traurigen und ſinnlichen Vorſtellungen. Eben ein ſolches Mittel iſt der Umgang mit andern Menſchen, vor denen man ſich ſchämt, alles das herauszuſagen, was man bey ſich denkt, und die uns durch ihre Geſpräche auf etwas anders bringen, und von unſrer Geſchäftigkeit mit

der Einbildung abziehen. Ein gleiches Mittel iſt auch die Aufſicht, die man andern Leuten über ſich giebt, als einem Freunde, einem Gönner, wenn man ihm ſagt, man ſey jetzt zu voll von ſolchen Träumen, und ihn bittet, uns auf irgend eine Art davon abzuziehen. Will man dieſe Mittel nicht brauchen, ſo will man der Einbildung nicht widerſtehen, und nachher entſteht das: ſich ihr überlaßen, auch daher, weil man keine Mittel dagegen anwendet.

Es wird nun noch der doppelte **Einfluß** zu bemerken ſeyn, den die Einbildung ſowohl **auf den Verſtand** als **auf den Willen** hat, woraus denn erfolgen wird, zu wie vielerley Unſittlichkeit und Fehlerhaftigkeit ſie alsdann führen könne. Auf dieſem Wege werden wir ganz natürlich zu den Gemüthsbewegungen, den Rührungen und Leidenſchaften fortrücken, denn dieſe ſind die Folgen davon, wenn die Einbildung zu ſtark wird, und zu viel Einfluß auf den Willen erhält.

Zuerſt von dem Einfluß der Nachgiebigkeit gegen die Einbildung **auf den Verſtand**. Dieſer beſteht darinn, **daß unrechte Vorſtellungen ſich der Seele immer tiefer eindrücken.** Denn wenn man ſich ganz den Ideen der Einbildung überläßt, ſo wird man **ganz eingebildeten Gütern einen allzuhohen Werth beylegen.** Das würde der Fall ſeyn, wenn man voll von dem Hange zur Ehre und Ruhmſucht, ſich an ſeinen künftigen Ehren im voraus weidet, da man denn vielen blos eingebildeten Gütern einen hohen Werth beylegen wird, als dem Range, den Titeln, der äußerlichen Pracht, lauter Dinge, die nur nach der Meynung der Menſchen und dem Herkommen einen gewißen Vorzug erhalten, und nur in ſo fern einigen Werth unter den Menſchen haben können, in wie fern ſie Beförderungsmittel werden, deſto mehr Gutes zu wirken, da ſie hingegen von dem, welcher der Einbildung ſich überläßt, für ſehr wichtige Güter des Lebens angeſehen werden, und nur darauf geſonnen, nur darauf gedacht wird, dergleichen Güter in Zukunft zu beſitzen.

Aber ſind es auch nicht eingebildete Güter, ſo ſind es doch kleinere Güter, denen man einen allzugroßen Werth beylegt, als z. B. dem Lobe, welches wohl ein Gut iſt, und für unſer ganzes Leben ſehr erſpriesliche Folgen haben kann, doch aber auch eines der kleinern, mittelmäßigen und allenfalls entbehrlichen Güter, dem aber die Einbildung, ſich ſelbſt überlaßen, einen ſo großen Werth beylegt, als wenn es, wer weiß was für Einfluß auf das zeitliche Wohl eines Menſchen, auf ſein ganzes Leben haben könne. Es ſey, daß der Zutritt zu Großen und der Umgang mit ihnen ein Gut und ein Vorzug ſey, aber auch das iſt unter die mäßigern und wohl entbehrlichen Güter des Lebens zu rechnen; hier aber, bey dem Hange nach Ehre wird es als das Wichtigſte angeſehen, und der ſchätzt ſich unbeſchreiblich glücklich, der des nähern Zutritts zu Großen und des vertrautern Umgangs mit ihnen gewürdigt wird. Dieſes alles, es mögen eingebildete oder kleinere Güter ſeyn, würdigt man alsdenn zu lange ſeines Andenkens, man hält ſich zu lange dabey auf, als bey wichtigern Dingen.

Und wie dieſes hier durch Exempel von Gütern erläutert worden iſt, ſo laßen ſich auch die entgegengeſetzten Exempel von Uebeln denken, daß da eingebildete Uebel, als Entbehrung des Reichthums, oder kleinere Uebel, als ein Tadel, ein unbekanntes Leben in der Welt auch einen allzuhohen Werth bekommen, zu lange des Andenkens gewürdigt werden, und nun das der Einbildung überlaßene Gemüth mit lauter Traurigkeit und Schwermuth erfüllen. So alſo werden unrichtige Vorſtellungen dadurch immer feſter, den Sinnen immer tiefer eingedrückt, wenn man ſeiner Einbildung nachgiebt, ſich ihr überläßt.

Der Einfluß der Nachgiebigkeit gegen die Einbildung auf den Verſtand iſt auch dieſe: daß die Aufmerkſamkeit auf moraliſche Gegenſtände geſtört wird, und namentlich die Aufmerkſamkeit auf Wahrheit und Regel. Auf Wahrheit, ob denn das ein Gut oder ein Uebel ſey, ob es das große Gut

oder Ubel ſey, für das man es anſieht; auf Regel, Regel der Mäßigung, die man doch, wie in allen Dingen, ſo auch hier beobachten muß. Wie kann man aber auf dieſes beydes aufmerkſam ſeyn, wenn man ſich ſtets an ſolche ſinnliche Dinge, und alles, was damit verbunden iſt, erinnert, und auch wohl neues ausſinnt, das in der Folge damit verbunden ſeyn könnte? Dieſe vielen dem Gemüthe vorſchwebenden Ideen, welche entweder mit dem Gegenſtande verbunden ſind, oder hinzugedacht werden, ſtören ja die Aufmerkſamkeit, die auf einen Punkt gerichtet werden ſoll, und nothwendig zerſtört wird, wenn man ſich an ſo viele Nebendinge, auch künftige mögliche Ideen erinnert. Immer bleibt es hier unmöglich mit Ernſthaftigkeit zu denken: das iſt meine Regel. Geſetzt aber, daß man unrichtige Vorſtellungen ſich immer tiefer einprägt, und ſich damit vertrauter macht, daß man die Aufmerkſamkeit auf Wahrheit und Regel immer mehr ſtört, ſo wird man auch ſo handeln, folglich nach tief eingeprägten unrichtigen Vorſtellungen handeln, und mit immer geſtörter und getheilter Aufmerkſamkeit handeln. Wie kann man da gut handeln, wenn der Grund der Handlungen unrichtige Vorſtellungen ſind, und immer die Aufmerkſamkeit auf die ſo nöthigen moraliſchen Gegenſtände geſtört wird?

Ja, ſolche Dinge, womit ſich die Einbildung beſchäftigt, werden am Ende dem Menſchen auch zum Bedürfniß, wie man ſagt: er kann nicht ſeyn, ohne das zu denken, ſo vertraut iſt es ihm ſchon geworden, es iſt ihm die ſüßeſte Weide, das alles zu denken, auch dann, wenn die Einbildung auf etwas übels geht, als bey dem Rach- und Zornſüchtigen, dem es zum Bedürfniß wird, nur immer zu denken, wie er ſich rächen, oder dem andern ſchaden wolle, und dem es das Süßeſte iſt, ſich Tage und Monate lang damit zu tragen. Man ſpricht insgemein, die Seele nimmt am Ende den Schwung, welches Bild hergenommen iſt von dem Schwung, den man phyſikaliſch einem Körper giebt, der ſich nun ganz mechaniſch fortdrehen wird, ſo

lange die Kraft dauert, die ihm den Schwung gab, ohne Bild, es entſteht eine gewiße Angewöhnung, daß es ganz maſchinenmäßig wird, wo die Einbildung einmal da iſt, unaufhörlich fortzuphantaſiren. Dann gefällt auch einem Menſchen nichts, was nicht ſeine Einbildung beſchäftigt, er iſt daran gewöhnt ſich ihr zu überlaßen; und ernſthaftes Nachdenken und Unterſuchen ſchmeckt ihm daher gar nicht, weil ſie vielmehr ein Zaum ſeiner Einbildung ſind. Wie ſchwer iſt es alſo, ſolchen Ideen entgegenzuarbeiten, die uns ſchon angenehm und beynahe zum Bedürfniß geworden ſind!

Und eben das, was zuletzt angeführt wurde, wird der erſte ſchädliche Einfluß auf den Willen ſeyn, denn ſo wird der Wille abgeneigt werden, über Wahrheit und Regel zu denken, man wird beydes nicht wollen. Wie, wenn es dem Beleidigten und Aufgebrachten ſüß iſt, die Rache zu denken, wenn er ſchon im Voraus ſie genießt und den andern leiden ſieht, wird er da denken wollen, daß das nicht recht iſt, daß er ſich mäßigen ſoll, es iſt ihm ſchon zu angenehm geworden, und dadurch die Abneigung des Willens entſtanden, nicht zu denken, was zu denken iſt.

Ueble Wirkung auf den Willen iſt es auch, daß die Phantaſie, der man ſich überläßt, Begierden nährt, und auch neue Begierden hervorbringt. Wie kann das auch anders ſeyn, denn wenn z. E. die Einbildung mit Wünſchen beſchäftigt iſt, und ſich dabey aufhält, ſo imprimirt ſich ja der Wunſch deſto mehr in die Seele, und ein Wunſch erzeugt immer andre, und wenn nun in jenen genannten Fällen viel Freude, viel Traurigkeit, viel eitle Einbildung auf ſich, viel Kummer und Gram entſteht, entſtehen da nicht Begierden, die immer neue nach ſich ziehen?

Man leſe Millers Einleitung in die Moral, S. 122. Reinhards Moral Th. I. S. 178.

Der Uebergang zu den Leidenſchaften, in ſo fern aus ihnen manches entſteht, das fehlerhaft iſt, iſt ſehr natürlich, denn die Einbildung iſt faſt unausbleiblich

mit Leidenſchaften verbunden. Wir werden uns nur flüchtig an den Gang der Seele überhaupt erinnern dürfen, den ſie gewöhnlich nimmt, um die Fortſchritte bis zur Rührung und Leidenſchaft zu bemerken. Es iſt Erfahrungsſache, daß, wer ſich der Einbildung überläßt, gar ſehr leicht Gemüthsbewegungen (commotiones animi) in ſich fühlt. Unter Gemüthsbewegungen verſteht man Empfindungen der Seele bey ſinnlichen Gegenſtänden, und die Exempel ſind froh und traurig ſeyn, vergnügt und misvergnügt ſeyn. Und wenn ſchon eine einzige ſinnliche Vorſtellung ſo eine Gemüthsbewegung zu erwecken pflegt, wie vielmehr müßen nicht viele derſelben in Verbindung die Seele in Bewegung ſetzen! Das iſt auch auf keinen Fall zu tadeln oder für böſe zu erklären, es iſt uns ja allen natürlich, und wer kann dafür? Es hat auch ſeinen vielfachen Nutzen durch das ganze Leben, daß wir froh und traurig, vergnügt und misvergnügt ſeyn können.

Es liegt aber ferner auch in der Gemüthsbewegung Zuneigung oder Abneigung; nemlich die frohe, vergnügte Empfindung wird zur Liebe, da man nun die Sache ſucht, an der man ſich vergnügt; ſie wird auch zur Hoffnung, die Sache wohl erhalten zu können, wird zum Wunſche, ſie zu erhalten; ſo wie im Gegentheil traurige und misvergnügte Empfindung zur Abneigung wird, man haßt das, flieht das, fürchtet das, was unangehm iſt, wobey man traurig und misvergnügt iſt. Alſo: froh, traurig, vergnügt, misvergnügt ſeyn, lieben, wünſchen, ſuchen, hoffen, fliehen, fürchten, das ſind die Gemüthsbewegungen, die ganz natürlich bey ſinnlichen Dingen zu entſtehen pflegen.

Nun aber werden dieſe Gemüthsbewegungen auch wohl ſtärker als gewöhnlich — anders kann man es nicht charakteriſiren, und man muß ſich auch hier auf die Erfahrung ſelbſt berufen. Stärker, als gewöhnlich — es fühlt doch jeder, daß ſein Vergnügen oder Misvergnügen, ſeine Zu- oder Abneigung bisweilen ſtärker iſt, als zu anderer Zeit. Das alſo ſo ge-

nommen, wie es uns die Erfahrung ſagt, dürfen wir nur noch den Namen hinzuſetzen: Iſt die Empfindung ſtärker als gewöhnlich, wird ſie zur Rührung, iſt die Zu- oder Abneigung ſtärker als gewöhnlich, ſo wird ſie zur Leidenſchaft. So wird in jenem Fall: ich war recht gerührt, heißen: Das Froh- und Traurigſeyn, das Vergnügt- und Misvergnügtſeyn, war ſtärker als gewöhnlich; oder in dem andern Fall: ich kam in Affekt — die Zuneigung dazu, die Abneigung davon ward ſtärker als gewöhnlich. Da entſteht nun Angſt, Bangigkeit, Kummer, ſo wie auch alles, was zur ſtärkern Rührung der Freude gehört; da entſteht in Beziehung auf Leidenſchaft, wenn es etwas Böſes iſt, das man flieht, Abſcheu davor, oder, wenn es etwas Gutes iſt, das man ſucht, die Gier, die Sucht darnach.

Es verſteht ſich wieder von ſelbſt, daß alles dies, als eine uns ſo ganz natürliche Einrichtung nichts tadelnswürdiges iſt, ſondern das Nachgeben gegen die Rührung und Leidenſchaft iſt das tadelhafte Objekt der Moral, weil durch das Nachgeben unrechte und fehlerhafte Geſinnungen und Handlungen entſtehen. Wir geben nach — das heißt in unſrer Sprache gemeiniglich: ich habe mich von dem Affekt übereilen laßen. Was liegt aber darinn? Ich habe nicht gleich Anfangs dabey gedacht, was dabey zu denken iſt, ſondern der Eindruck der ſinnlichen Vorſtellung machte heftigere Zuneigung, ſtärkere Abneigung, die übereilte mich, ehe ich noch denken konnte. Oder, wenn man ſagt: er unterhält die Rührung und Leidenſchaft, ſo iſt das eben ſo viel als: er läßt ſie wachſen und zunehmen. Wodurch? daß ſie ihm immer gegenwärtig iſt, daß er auch in der Folge nicht anfängt zu denken, was dabey zu denken iſt. Das heißt nun nachgeben, wie ſelbſt die Sprache des gemeinen Lebens leicht zeigt, wenn man ſie nur beobachten will, und wenn das nachgeben heißt, ſo wird nicht nachgeben in der Sprache des gemeinen Lebens ſeyn, ſich nicht übereilen laßen, und dieſe Rührung, dieſe Leidenſchaft nicht unterhalten, nicht wachſen laßen. Geprüft

aber und beſtimmter ausgedrückt iſt nachgeben: nicht denken, was dabey zu denken iſt, und dadurch das Stärkerwerden der Zuneigung oder Abneigung, des Froh- und Traurigſeyns nicht verhindern, und ſo bleibt alſo auch hier kein anderes Mittel zum Nichtnachgeben, zum Widerſtehen übrig, als das angeführte Denken deßen, was dabey zu denken iſt.

Es folgt nun zu betrachten, was daraus für üble Folgen entſtehen, wenn man den Rührungen und Leidenſchaften, den ſtärkern Empfindungen, der ſtärkern Zuneigung und Abneigung nachgiebt. Der Einfluß der Nachgiebigkeit gegen die ſtärkern Empfindungen oder Gemüthsbewegungen in die Unſittlichkeit iſt

1. dieſer, daß wir für oder gegen manche ſinnliche Dinge partheyiſch werden, und daß wir bey ähnlichen ſinnlichen Dingen, die doch daßelbe ſind, nicht fühlen. Werke des Witzes, der Kunſt, als Gemälde, Bildſäulen u. ſ. w. ſind eben ſo wohl Objekte der Sinnlichkeit, als Kleidung, Einrichtung des Hauſes, des Tiſches, u. ſ. w. Nun kann man jemandem die ſchönſten Werke der Kunſt zeigen, um durch ſie auf ſeine Sinne zu würken, da entſpringt auch nicht ein Funke von Vergnügen daraus, geſchweige, daß er Zuneigung oder ſtärkere Zuneigung dazu haben ſollte. Und eben dieſem darf man nur bringen auf ſeine Kleidung, ſeinen Putz, auf Mode, oder auf ſeine Schmauſereyen, ſeinen Weinvorrath, dann er iſt ganz Leben und Freude und volle Zuneigung, das Vergnügen und die Zuneigung wird ſtärker, wenn das Geſpräch länger dauert, und er will am Ende ſeine Kleider ſehen, ſeinen Wein koſten, etwas von ſeinen Vorräthen genießen. Dies drückt man aus durch das Wort Vorliebe, praedilectio. Eben ſo iſt es bey der Abneigung. Z. B. es hat jemand eine Abneigung vor einem gewißen Fehler, und man darf ihm nur dieſen Fehler an einem anderen nennen, ſo kann er ihn nicht leiden. Ein andrer Fehler, der aber doch auch ein Fehler iſt, und vielleicht ein noch wichtigerer, wird von ihm geduldet; er entſchuldigt ihn, ſagt: ich

will einem Menſchen alles verzeihen, nur das Lügen nicht, oder: ich will nicht achten, wenn man mich täuſcht, übervortheilt, nur in dem Punkte bin ich empfindlich. Wie man nun in dieſem Stück gegen andre geſinnt iſt, ſo wird man auch wohl gegen ſich ſelbſt geſinnt ſeyn, man wird ſich den Fehler nicht zu gut halten, und dagegen viel andere erlauben. Dies kommt meiſtentheils her von den erſten Eindrücken, welche ſinnliche Dinge auf uns gemacht haben. Dieſe gehen immer mit uns fort, wir wiederholen ſie immer, und denken daher alles mit Bewegung, Empfindung, Zuneigung oder Abneigung, und werden für oder gegen eine Sache partheyiſch ſowohl in Dingen des gemeinen Lebens als in moraliſchen.

2. Die zweyte Folge iſt, **daß uns überhaupt ſinnliche Dinge wichtiger werden, als alle andre, die nicht ſinnlich ſind**, weil mit den ſinnlichen Dingen immer Empfindung und Zuneigung oder Abneigung verbunden iſt, mit den andern nicht. Wir werden gewohnt nur das zu ſchätzen, wo Gemüthsbewegungen bey uns entſtehen, und was dieſe nicht erregen kann, iſt uns gleichgültig. Z. B. mögen dienen die Gefühle in der Religion, worüber die bekannte Schrift von Spalding zu vergleichen iſt. Gefühl heißt hier eben das, was wir oben nannten Gemüthsbewegung, Empfindung, ſtärkere Empfindung. Die Exempel waren: froh, vergnügt, traurig, misvergnügt. Die Gefühle in der Religion werden alſo auch frohe, traurige, vergnügte, misvergnügte ſeyn. Geſetzt, daß jemand nachgiebig dagegen geweſen und es ihm habituell geworden iſt, bey gewißen Worten, Sätzen, Lehren, Pflichten, Gebräuchen bewegt zu werden, dieſem wird nun das, wobey er Empfindungen hatte, wichtig, das Andere aber nicht, nemlich, das deutliche Denken, Unterſuchen, und ſich überzeugen, das wirklich männliche und chriſtliche Handeln, als etwa: Du haſt nichts, ich will dich ernähren. Dies muß ohne große Rührung und Schwärmerey geſagt und gethan werden. Sobald einem an ſolche Ge-

fühle gewöhnten Menſchen geſagt wird: Misbillige dein deutlich erkanntes Verfahren, das du mit der göttlichen Lehre verglichen und als unrecht befunden haſt, ſprich geradezu: es iſt nicht recht, denn Gott will es nicht, und es ſchadet dir, ſo wird ihm das noch nicht hinreichend ſeyn. Wenn ihm aber geſagt wird: Sey zerknirſcht, zermalme dein Herz, zerfließe in Thränen, ſo denkt er, er habe nun etwas mehr, und etwas anderes, denkt nun, er habe es recht bereuet, weil er weint, und würde es nicht ſo recht bereut haben, wenn er deutlich gedacht hätte: es iſt unrecht, Gott will es nicht. Einem ſolchen verwöhnten Gemüthe ſcheinen die Religionsübungen, bey welchen man ſich unmittelbar mit der Gottheit beſchäftigt, wichtiger als andre nicht ſo unmittelbare. Z. B. das Beten ſcheint ihm wichtiger, als wenn jemand zum Beſten ſeiner Familie ſich Vergnügungen entzieht, ſtatt ſich am Feierabende zu erhohlen, den Reſt ſeiner Kräfte noch nützlichen Geſchäften widmet. Weit entfernt, alles, was Rührung und Empfindung heißt, zu misbilligen, iſt hier die Rede blos komparativ, um zu ſagen: Wer ſich zu ſehr an Gefühle und Rührungen gewöhnt, dem wird alles übrige gleichgültig, wobey er dieſe Nahrung der Empfindung und Rührung nicht hat. Das aber ſoll nicht ſeyn, denn der Menſch ſoll nicht blos empfinden, ſondern er ſoll auch handeln. Es iſt ſehr täuſchend, zumal in moraliſchen Dingen, zu ſagen: Man unterdrücke keine Rührungen. Freylich ſind das zuweilen recht ſehr angenehme Stunden, aber man hüte ſich nur, daß nicht die Rührung zur Hauptſache werde. Wißen, was man thut, überzeugt ſeyn, Gründe haben, warum man es thut, und nun in Gottes Namen handeln, mit der Ueberzeugung, daß es auf irgend eine Art nützen werde, das iſt wohl von ungleich größerm Gewicht. Wer viel zu thun und zu ſorgen hat, dem vergeht ohnehin der Hang zu ſolchen Affektationen, und ein ſolcher lernt ſchon ernſthafter denken und männlicher handeln.

3. Eine dritte Folge des Nachgebens gegen die ſtärkern Bewegungen des Gemüths iſt dieſe, daß daraus der Habitus entſtehen muß, bald gerührt zu werden. In dem Fall ſagt man, daß jemand empfindſam ſey, d. h. daß er nach und nach dahin gekommen ſey, überall gerührt und bewegt zu werden, überall zu empfinden, es ſey Grund dazu da oder nicht, und wo jemand das zu ſeyn affektirt, ſo nennen wir dieſes Empfindelei, Affektation. Wo nun dieſer Habitus ſeyn wird, da wird die Thätigkeit des Lebens unvermeidlich gehindert werden. Denn alle Rührungen, Bewegungen und Leidenſchaften ſetzen aus der wahren Thätigkeit heraus. Man wende nicht ein, daß ſtarke Gemüthsbewegungen zuweilen zur Thätigkeit anfeuern, denn dieſe Thätigkeit iſt immer nicht Thätigkeit aus Grundſätzen, daher ſie auch nicht anhaltend iſt. Die wahre Thätigkeit ſoll mit Ueberlegung und Vorſatz entſtehen, und alſo wohl überdachten Entſchließungen folgen, damit ſie daure. Wenn nun das habituelle Empfinden die Seele nach und nach erſchlafft und ſelbſt den Körper allmählig angreift, wie wird dann für die Seele das Denken über Gründe der Thätigkeit ſtatt haben, und das ganz trockene wohlerwogene Entſchließen ſo zu handeln und am Beſten andrer mit zu arbeiten? Auch wird durch das Habituelle, wovon hier die Rede iſt, der Ernſt gehindert, den wir gegen uns ſelbſt brauchen müßen, oder die Selbſtüberwindung. Man denke Menſchen, denen man gewiße Dinge gar nicht nennen darf, als Arzney, Krankheit, Schmerz, Tod, Trennung, weil ſie ſchon die Vorſtellung davon zu ſtark rührt. Wie iſt es möglich, daß ein ſolcher die Arzney gebrauchen kann, wenn er ſchon bey dem bloßen Hören des Namens todtenblaß wird? Wie kann ſich der auf künftigen Schmerz vorbereiten, der nicht denken kann, daß auch er bald denſelben Schmerz werde fühlen müßen, den ein andrer empfand? Daher kommt denn nun auch, daß man, wenn die Leiden ſelbſt kommen, keine Kraft hat, ſich zu faßen, zu ermannen und an Wahrheiten zu halten, worinnen die Troſtgründe liegen.

Aber, man will es ja kaum hören, kaum als möglich denken, geſchweige denn als wahrſcheinlich. Wie will man da ſich die Gründe beybringen, wenn man nichts von der Sache hören kann? Und bringt die Seele nicht die Gründe des Troſtes mit, wenn ſie leiden ſoll, wie wird ſie die Leiden ertragen können, wie ganz unerwartete Leiden ertragen können? Man ſage nicht, daß auch manche ſich an unangenehmen, melancholiſchen Empfindungen weiden. Das alles iſt nicht Grundlage ſich zu faßen und zu tröſten, hier wird nichts geprüft, nichts von Wahrheit geſucht, und ohne Wahrheit iſt kein Troſt. Auch lehrt die Erfahrung, daß ſolche Menſchen immer tiefer hinabſinken. Fließt nun aber dies alles aus der Nachgiebigkeit gegen die zu ſtarken Gemüthsbewegungen, ſo zeigt ſich, daß ſie die Quelle von vielerley Fehlern ſey und werden könne.

Ueber den Einfluß der Nachgiebigkeit gegen die allzuſtärkere Zuneigung oder Abneigung, d. h. gegen die Leidenſchaften wird folgendes zu erinnern ſeyn. Wenn die Leidenſchaft ſtärker wird als gewöhnlich, ſo wird ſie theils der Vernunft, theils dem Körper zu mächtig.

1. Der Vernunft, in ſo fern nicht erwogen wird, was erwogen werden ſoll. Alles Erwägen kann unſre eigne freywillige Entſchließung ſeyn, oder wir können von außen dazu veranlaßt werden. Einen dritten Fall giebt es nicht. Will man nun Zorn, Haß, heftige Sehnſucht, heftige Freude denken, da iſt: ſie wird der Vernunft zu mächtig, es fehlt an dem freywilligen Denken, man will ſich nicht darauf einlaßen. Aber wo nähme auch der Erzürnte, der vor Freude Trunkene, der Aufgebrachte, den Willen her über ſich und den andern und das Factum zu philoſophiren? Wer weiß nicht, daß wir im Affekt nie einen freywilligen Endſchluß faßen können? — Oder wir erwägen, indem wir von außen dazu veranlaßt werden, durch einen andern, der uns ermahnt. Aber wir wißen ja aus der Erfahrung, wie wir im Affekte ſind. Man erinnere uns, wenn wir zornig ſind, daß uns vielleicht

der Andere nicht gern beleidigte, daß man ſich doch nicht rächen ſolle, daß man doch bedenken müße, was daraus für Folgen entſtehen können, was iſt die Antwort, als: Ich will und muß mich aber rächen, und er mag mich nun haben beleidigen wollen oder nicht, kurz, er hat mich beleidigt, und er muß es fühlen. Oder im Fall der tiefen Traurigkeit, wenn unſre Freunde uns zu beruhigen ſuchen und die richtigſten und wichtigſten Gründe uns vorhalten, ſo heißt es: Das iſt ganz gut, aber das Unglück iſt für mich zu groß, mich trift es zu oft, zu hart, und am Ende: Gehet, ihr ſeyd allzumal leidige Tröſter. Das iſt ein Exempel, wo die ſtärkere Zu- oder Abneigung der Vernunft zu mächtig wird, das freywillige Denken findet nicht ſtatt, und das uns näher gebrachte durch Freunde, durch Vorſtellungen wird nicht gehört.

2. **Wird die Leidenſchaft auch dem Körper zu mächtig.** Man weiß ja, daß im Affekt das Blut weit ſchneller als ſonſt ſich zu bewegen pflegt, es iſt ja bekannt, welche Erhitzung und Wallung des Geblüts bey der Gier oder dem Abſcheu und in jedem Fall der erregten Leidenſchaft zu entſtehen pflegt. Dieſe Wallung in dem Körper muß denn auch Unordnung in der Seele hervorbringen, die bey ihrem Denken ſo ſehr von dem Körper abhängt, ſo wie die Wallung im Körper durch erhitzende Getränke nach aller Welt Erfahrung auch Unordnung in der Seele zuwegebringt. Da nun Unordnung in der Seele darinn beſteht, daß ſie nicht deutlich, richtig, ordentlich denkt, prüft, wählt, ſo läßt ſich leicht errathen, welche Handlungen daraus entſtehen müßen, wenn die Einwirkung des Körpers die Ordnung in der Seele hindert. Wie iſt es möglich, da richtig zu handeln? So erklärt ſich aber auch, wie man im Stande iſt, im Zorn, in der Traurigkeit, Worte zu ſagen, Mienen zu machen, andere Gebehrden des Körpers anzunehmen, die man nimmermehr bey dem ordentlichen Bewußtſeyn der Seele an ſich würde blicken oder je von ſich hören laßen. Das ſind weltkundige Erfahrungen, die man täglich an ſich und andern macht. Und eben dieſe

durch die Unordnung des Körpers erzeugte Unordnung der Seele iſt es, die alsdenn zur Melancholie und Schwermuth wird, oder wohl gar in den Wahnwitz übergeht, und Pſychologen ſowohl als Aerzte haben tauſendmal erinnert, daß der Grund aller dieſer Krankheiten immer mit eine ſogenannte fixe Idee ſey. Wenn nemlich die Einbildung ſich immer mit derſelben Idee beſchäftigt hat, und mit derſelben Idee ſich immer Rührung und Leidenſchaft verbunden haben, ſo wird ſie alsdenn zur ſogenannten fixen Idee. Wer alſo zur Eitelkeit oder zum Stolze geneigt iſt, dem wird dies, daß er das und das dereinſt in der Welt ſeyn werde, zur fixen Idee, die ihn Tag und Nacht verfolgt, die ihm endlich ſo gegenwärtig wird, daß er ſie nicht wieder aus der Seele bringen kann, und wenn es dann, wie man ſagt, überſpringt, ſo weiß man, daß ein ſolcher Wahnſinniger von nichts anderm redet, als daß er König oder Kaiſer ſey, oder was er ſich ſonſt immer für Vorſtellungen gemacht hat. So auch in den Fällen der Liebe, da gewiße Gegenſtände zur fixen Idee werden, und wenn ſie ſich nicht erreichen laßen, den Menſchen in Melancholie, Schwermuth, ja auch in Wahnſinn ſtürzen, wo man wohl ſo ziemlich aus ſeinen Reden ſchließen kann, was ihn verrückt hatte, wie er denn immer wieder auf den Punkt zurückkommt, und wenn er auf die Idee gebracht wird, ſich deren ganz lebhaft zu erinnern anfängt. So geht es auch ſo vielen Projektmachern, die immer tauſenderley Entwürfe zu dem und jenem machen, und wenn ſie ihnen vereitelt werden, Traurigkeit und Misvergnügen fühlen, dann in Tiefſinn und Melancholie verſinken, ja wohl endlich gar des Gebrauchs ihrer Vernunft beraubt werden.

So weit kann das gehen: nachgeben der Leidenſchaft, der ſtärkern Zu = oder Abneigung. Und nun wird ſich auch zeigen, in wiefern das ſündlich iſt, nämlich in ſo fern wir Schuld daran haben, daß es ſtärker geworden iſt, weil wir nicht nachgegeben, nicht vorgebeugt, nicht widerſtanden haben. So kann hier die Un=

terſuchung ganz entbehrlich ſeyn, ob nicht der Affekt manches Gutes an ſich habe, und nach ſich ziehe, ob nicht in dieſer Einrichtung des Menſchen, daß er auch ſtark bewegt wird, manches Gute liege. Dieſe Unterſuchung wird in der Pſychologie angeſtellt. Hier wird die Frage blos dahin zu beſtimmen ſeyn: Iſt die Hitze, der Zorn, die Rachgier, die übermäßige Freude, die Gier nach Geld, iſt dieſe bey mir ſündlich? Und die Antwort wird darinn zu ſuchen ſeyn: Wie habe ich mich dagegen verhalten? Wie habe ich im Anfange der Einbildung nachgegeben? im Fortgange der Rührung oder der Leidenſchaft nachgegeben? Und kann ich, ohne auf das Generelle zu ſehen, mir antworten: Ich kann mich wohl nicht hier entſchuldigen, daß ich der Geizige, Ruhmſüchtige und Zornige geworden bin, da ich ſinde, wie viel und wie ſehr ich immer nachgegeben habe, nun wird es erſt moraliſch, indem ſich daraus wird beurtheilen laßen, wie man ſein Verſchulden hierbey aufzuſuchen habe. Freylich giebt es tauſenderley Dinge, die hier zuſammenflieſſen, und immer kommt man darauf zurück, daß der, der unſer Herz kennt, ſo ganz im Zuſammenhange ſiehet, wo wir hätten widerſtehen können, und es nicht gethan haben, oder wo wir nicht gekonnt haben, wo Erziehung, Umgang, körperliche Umſtände manchmal ohne unſer Verſchulden etwas dazu beygetragen haben.

Indeß werden die bisher angeſtellten Unterſuchungen dazu dienen, um den Gang der menſchlichen Seele kennen zu lernen, den ſie vermöge der Einbildung und deßen, was damit zuſammenhängt, zu nehmen pflegt, und aus dem allen die Folge zu ziehen: meine Pflicht iſt, nicht nachzugeben, über den theuern Gebrauch der Vernunft zu wachen, da alles doch am Ende darauf zurückkommt, denken, was dabey zu denken iſt, wenn die Rührung und Leidenſchaft ſich zu regen anfängt. Es iſt lächerlich dem Zornigen zu ſagen, tritt vor den Spiegel, und betrachte dich, oder bete ein Vaterunſer. Da muß zurückgegangen werden bis auf die erſten Anfänge der Sinnlichkeit, der Affekten, es muß in ſtillen Stunden unterſucht wer-

den, wie ſie entſtanden, wie ſie fortgiengen und bis zu dem hohen Grade gelangten, und dies thun, heißt: ſich ſelbſt kennen lernen. Es würde ſich freylich nicht ſchikken, einen ſolchen Vortrag von der Imagination auf der Kanzel zu halten, aber die Hauptwahrheiten dieſes Vortrags müßen zuſammengefaßt und angewendet werden, damit der Zuhörer ſich ſagen muß: ja, ſo iſts, ſo entſtand, ſo wuchs der Affekt bey mir, ſo bin ich zornig wollüſtig ꝛc. geworden.

Nach der Ordnung der Materien, die im §. ſelbſt angegeben ſind, wird nun von den **Urſachen der Fehlerhaftigkeit**, die außer uns ſind, zu reden ſeyn. Als ſolche Urſachen werden genennt: **Erziehung** und **Umgang**. Da aber allgemein zugegeben wird, daß üble Erziehung zum moraliſchen Verderben und zur Fehlerhaftigkeit des Menſchen ſehr viel beyträgt, ſo würde es wohl überflüßig ſeyn, das erſte zu beweiſen, woran nicht gezweifelt wird. Wir wißen auch, warum die Erziehung ſo vieles dazu beyträgt, nemlich, wegen des Unverſtandes derer, die erzogen werden, die freylich die Sache nicht allemal ſittlich bedenken und erwägen können, wegen der Vorurtheile, welche die zu Erziehenden für ihre Erzieher haben, daß ſie doch ihre Eltern, ihre Lehrer, Vorgeſetzten, ihre Wohlthäter ſind, auch die zu Erziehenden beſtrafen können, daher denn blindlings darnach gehandelt wird, was der Erzieher ſagt, beſiehlt; wegen des Mangels an Erfahrung, daß Fehler ſchädlich ſind, welcher unterhalten wird, wenn ſie nicht dafür beſtraft werden; ein großer Fehler, den Erzieher begehen können, denn woher ſollen die zu Erziehenden auf die Idee kommen, daß Fehler ſchädlich ſind, wenn ſie nicht die Erfahrung davon machen. Was aber die beßere Erziehung betrift, ſo wird ohnehin in dem Kapitel von der häuslichen Geſellſchaft davon zu reden ſeyn, wo die Pflichten der Aeltern gegen die Kinder werden vorgetragen werden.

Auch das, was ſich über den **Umgang** mit andern ſagen ließe, iſt bekannt und zugegeben. Alle geſtehen wir ja ein, daß übler Umgang auch gute Sitten verderbe.

Das aber ließe ſich hier noch erinnern, daß unter dem Umgange mit andern nicht der Umgang mit einzelnen Menſchen allein zu verſtehen iſt, ſondern der Umgang mit der ganzen Geſellſchaft, mit der wir verbunden ſind, mit dem Zeitalter, in dem wir leben, und daß der Einfluß hiervon in jedes ſeine Sittlichkeit zu bemerken iſt, weil jeder ſich zu hüten hat, an den Fehlern ſeines Zeitalters und der Geſellſchaft, in welcher er lebt, Theil zu nehmen, um hierdurch nicht ſelbſt fehlerhaft zu werden und in angenommenen Fehlern noch mehr zu wachſen. Daher bey dem Einfluße des ſchlechten Umgangs in die Sittlichkeit nicht blos die Frage iſt, was das für Invidua ſind, mit denen wir umgehen, ſondern, wie die ganze Societät beſchaffen iſt, in welcher wir leben.

Hieher gehört nun das, was man insgemein den herrſchenden Ton des Zeitalters zu nennen pflegt, und welcher in der allgemein angenommenen Denk- und Handlungsart beſteht. Will man das Ueble, das Unmoraliſche in dem herrſchenden Ton und zwar zuvörderſt in der Denkungsart unſers Zeitalters bemerken, ſo wird darauf zu ſehen ſeyn, wie die Leute, unter denen wir leben, über die Religion denken, wie gleichgültig oder ernſthaft, wie viel oder wenig ſie daraus machen. Ferner: wie man über Gelehrſamkeit und Wißenſchaften denkt, ob man ſie ſchätzt oder nicht, wie man ſie treibt, mit welchem Ernſte, ob nur in Beziehung auf das Allernöthigſte und Dürftigſte, oder in Beziehung auf die möglichſte Gründlichkeit; dann: wie man über Handel und Gewerbe denkt, in welchem Werthe Handwerksleute, Künſtler, Kaufleute zu ſtehen pflegen; wie etwa unter den alten Völkern und namentlich bey den Römern alles das, was Handwerksgeſchäfte ſind, nur den Sklaven überlaßen wurde, und alle dergleichen Beſchäftigungen für freygeborne Bürger etwas Unanſtändiges hatten, wie ſelbſt Erziehung und Unterricht bey ihnen nur den Sklaven überlaßen wurde. Das iſt ein Exempel von allgemein herrſchender Denkungsart über Gewerbe und Handwerke, über dieſe

und jene Beſchäftigung, und von den Folgen, die es haben mußte, wenn ſolche Dinge als Beſchäftigungen des Sklavenſtandes angeſehen wurden, welches freylich bey uns nicht der Fall iſt. Hier bleibt die Frage: Wie denkt man jetzt darüber, in welcher Beziehung treibt und lernt man das alles? Wird vielleicht dieſe oder jene Art von Gewerbe und Beſchäftigung nicht mehr geſucht, ſo nützlich ſie auch iſt? Weiter: Wie denkt man über die niedern Stände? wie achtet oder verachtet man ſie? Wie fühlt man das hohe Bedürfniß ſolcher Stände, ohne die wir gar nicht würden leben können? Und wie verhält man ſich gegen einzelne Menſchen aus den niedern Ständen? Gelten ſie etwas oder nichts? Schätzt man ſie als nothwendige Mitglieder der Geſellſchaft oder nicht? Ferner: Wie denkt man über die Obrigkeiten und die Geſetze? Was iſt die Sprache, das Urtheil im Allgemeinen, wenn von der Obrigkeit die Rede iſt? Wird ſie überall getadelt, des Deſpotiſmus, der Herrſchſucht, der Unterdrückung beſchuldigt, als habe ſie nirgends gute Abſichten und Meynungen, — und wie denkt man über die Geſetze? Mit welchem Namen werden ſie belegt? Daß ſie etwa lauter Zwang, lauter Beherrſchung, lauter Einſchränkung zu ſeyn ſchienen? Oder hat man Achtung gegen Geſetze und Obrigkeit und Einrichtung des Staats? Wie denkt man endlich über den Punkt der Vergnügungen und Zerſtreuungen? Schätzt man ſie nach ihrem wahren Gehalt, oder legt man ihnen einen zu hohen Werth bey? Bemerken wir nun an unſern Zeitgenoßen, daß ſie von der Religion nicht viel halten, daß ſie die Wißenſchaften anſehen, als eine Finanzſache, wodurch blos Geld zu verdienen iſt, daß ſie Handel und Gewerbe ebenfalls als bloße Finanzſache anſehen, daß ſie die niedern Stände als eine Klaße von Menſchen anſehen, die beynahe nicht ſo gut ſind als die andern, daß ſie faſt gar nichts aus Geſetz und Obrigkeit machen, daß ſie an Vergnügungen unerſättliche Freude und unerſättliches Verlangen darnach haben, ſo bemerken wir den herrſchenden übeln Ton des Zeitalters.

Will man die allgemein angenommene Handlungsart, welche das zweyte Stück des herrſchenden Tones iſt, bemerken, ſo wird man zu fragen haben: Was iſt aus Anſtalten, die an ſich gut ſind, allmählig geworden? Und was ſind ſie jetzt unter uns? Was iſt z. B. der Sonntag? was ſind die Feiertage? Sind ſie, alles andere abgerechnet, Tage der Ruhe, der Erholung von bürgerlichen Geſchäften, oder ſind ſie Tage, die faſt durchgängig nur für den Genuß des Vergnügens, für die Geſellſchaft, für den Schwarm, und was dem ähnlich iſt, beſtimmt ſind? ſo daß jeder in der Woche das Seinige thut und ſich etwas verdient, um nur dann an den eigentlich zur Ruhe beſtimmten Tagen ſich deſto mehr zu ergötzen? Da dürfte denn für einen großen Theil von Menſchen der Sonntag und Feiertag der Tag ſeyn, den ſie nur in der Abſicht erwarten, um da Vergnügungen im vollen Maaße zu genießen, weil ſie da nicht arbeiten dürfen, und in der Woche die Arbeit nicht verſäumen wollen, um nicht zu entbehren, daher ſie den Ruhetag begierig ergreifen, aber blos um ſich ergötzen. Was ſind die Feierlichkeiten der Taufe und der ehelichen Verbindung? Sind es die kleinen häuslichen Freuden, in Verbindung mit Anverwandten, oder ſind es allemal Materialien für Pracht und Luxus bis zum blutenden Jammer der Aeltern und neuen Ehegatten, die ſo erſchrecklich viel der Mode wegen aufwenden müßen, ſo wie auch derer, die daran Theil nehmen, der Taufzeugen und gebetenen Gäſte, für die ſie wegen der Nothwendigkeit Geſchenke zu machen läſtige Gelegenheit zur Verſchwendung geworden ſind? Wie geht es namentlich auf dem Lande zu? Was ſind da dieſe Tage der Taufe und Trauung oder auch wohl der Beerdigung? Was ſind ſie anders als Tage des Aufwands und der Verſchwendung für die, denen an dieſen Tagen Freuden oder Leiden zu Theil werden? — Aber nun heißt es: es iſt einmal der herrſchende Ton, die herrſchende Handlungsart, und ſo wagt es niemand ſich davon auszuſchließen, daher es denn in dem alten Gange fortgeht, obgleich noch überdies die über-

mäßige Verſchwendung zu vielfacher Unſittlichkeit Anlaß giebt. — Was ſind die öffentlichen Volksfreuden, an denen jeder Theil nehmen kann? Sind ſie vielleicht auch zu große Verſchwendungen? Und womit ſind ſie gewöhnlich vergeſellſchaftet? Vielleicht mit Zank und Streit? Und was ziehen ſie in Abſicht auf die Geſundheit der Einwohner für Folgen nach ſich? — Oder wie verhält man ſich, wenn neue Anſtalten eingeführt werden ſollen? Wie willig iſt man dazu? Oder wie widerſetzt man ſich? Was entſtehen aus dieſer Widerſetzlichkeit für Unruhen, für Zwiſt und Streit? weil ſich niemand bedeuten läßt, daß bey der Neuerung keine Gefahr, ſondern vielmehr etwas Nützliches ſey. — Wie handelt man bey Unterſtützung alter guter Anſtalten? Was ſagt man, wenn zu öffentlichen Allmoſen etwas zu geben iſt? Was giebt man? Wie benimmt man ſich, wenn die öffentlichen Abgaben zu entrichten ſind? — Wie iſt es mit den milden Stiftungen? Werden ihrer noch viele gemacht, oder wird in Teſtamenten das Vermögen nur auf andere Dinge angerechnet? — Was lieſ't jetzt alle Welt? Auf welche Art und warum lieſ't ſie? Zur Belehrung oder blos zum Vergnügen? Wie und wovon ſpricht man am allermeiſten in Geſellſchaften? Von nützlichen und belehrenden Dingen, oder lediglich von individuellen Dingen, wie der und jener wohnt, wie er ſich eingerichtet hat, wie er ſich kleidet, was er für Gewohnheiten an ſich hat; oder über ſogenannte Neuigkeiten, und wer heißt der beſte Geſellſchafter, der etwas nützliches ſagt, oder der tauſenderley zu ſagen weiß? — Wie iſt das öffentliche Urtheil beſchaffen? Urtheilt man mit Beſcheidenheit und Liebe, oder macht man ſich eine Ehre daraus, alles das laut und ſchriftlich zu ſagen, was man ſonſt in einer fremden Geſellſchaft nicht gern mündlich ſagte, und das unter dem Titel der Publicität und Freymüthigkeit? Wie urtheilt man in dem Punkt der Liebe zu andern? Macht man ſich ein Vergnügen daraus, das, was uns der andere vertraut, den Brief, den uns jemand aus Freundſchaft geſchrieben hat,

aller Welt vor Augen zu legen, und ihm dadurch Verdruß und unangenehme Stunden zu machen? Macht man ſich ein Vergnügen daraus, das, was eigentlich nur unter zwey Perſohnen gehört, vor das ganze Publikum zu bringen? — Wie behandelt man einander? Wie widerlegt man einander? Mit Gründen, oder nach Art derer, die ſich blos durch Wortwechſel zanken?

Alles dies und noch weit mehr kommt bey dem Umgang in Betrachtung, und zeigt, in welchem weitläuftigen Sinne man den Umgang zu denken hat, von welchem hier die Rede iſt. So klar es nun iſt, daß dies auf die Zeitgenoßen Einfluß haben müße, weil viele hernach an dem Allen Theil nehmen, ſo ſieht man auch, **worinn** der **Einfluß** liege, den der Umgang mit dem Zeitalter und der Geſellſchaft auf die Unſittlichkeit erhält, darinn nehmlich, **daß er alle Arten der Vorurtheile ſo unvermerkt begünſtigt und in der Seele befeſtigt.** So oft bemerken wir bey dem Umgange mit andern: das thun Alte, Vorgeſetzte, Lehrer, Angeſehene, Begüterte. Wer da nicht prüft, faßt unbemerkt das Vorurtheil, es müße recht ſeyn, weil es Leute von den und jenen Ständen, weil es faſt alle thun. Man weiß ja, was das Beyſpiel der Alten, der Vornehmen, der Reichen für Wirkung zu haben pflegt. Mithin wird ja, wenn man dieſe ſo handeln ſieht, das Vorurtheil ganz unvermerkt begünſtigt, daß das nichts auf ſich habe; die Gelehrten, heißt es, machen es eben ſo, zanken ſich eben ſo, begegnen einander eben ſo; die Vornehmen verhalten ſich ja eben ſo gegen Geſetze und Obrigkeit; die Begüterten machen es an ihren Familientagen eben ſo, und nun wird auch ſofort dem Vorurtheile gemäß gehandelt.

Eben ſo befeſtigen ſich die herrſchenden Vorurtheile ganz vorzüglich dadurch, daß wir dem herrſchenden Tone nachgeben, und ihm auch bisweilen nachgeben müſſen, um nicht ein Sonderling zu heißen; man muß in der Art zu wohnen, zu ſpeiſen, ſich einzurichten, das

thun, was üblich iſt, und daran iſt auch nichts tadelhaftes. Nun extendiren wir aber manchmal die Nothwendigkeit dem herrſchenden Tone nachzugeben. Hierdurch muß Vorurtheil die Seele occupiren, es werden uns Dinge annehmlich, die uns anfänglich unannehmlich waren, gefällig, die uns vorher zuwider waren. Man applicire das auf die Moden, im Anfange iſt uns irgend eine Mode unausſtehlich, in der Folge gefällt ſie uns, und wir nehmen ſie ſelbſt an. So iſt es auch in Anſehung der Maximen und Geſinnungen, ſie werden durch den Umgang nach und nach ganz umgeſtimmt, das wird uns angenehm, was uns im Anfange widrig war. (Man vergleiche Garvens Verſuche über verſchiedene Gegenſtände aus der Moral, Litteratur und dem geſellſchaftlichen Leben in der Abhandlung von den Moden.) Es werden aber auch ferner durch den herrſchenden Ton fehlerhafte Dinge unſrer Sinnlichkeit und der Selbſtliebe nahe gebracht — der Sinnlichkeit; ihr Reiz wird uns recht auſchaulich gemacht, und eben durch die Anſchaulichkeit auch ganz unwiderſtehlich. Hat man gewiße Vergnügungen nicht gekannt noch genoßen, lernt ſie aber in Geſellſchaften kennen und genießen, wie gefällt das nicht, mit welchem Beyfall erinnert man ſich daran, und wie geſchäftig iſt man, es nachzuahmen! Dieſe Dinge werden ſo anſchaulich, man ſiehts in Exempeln, empfindet es durch die äußerlichen Sinne, und deſto ſtärker iſt der Reitz, deſto ſchwerer wird es, zu widerſtehen. Der Selbſtliebe — Wir ſehen, wie vergnügt denen das Leben verfließt, die an Allem Theil nehmen; wir ſehen, wie beyfällig diejenigen gehört werden, die am meiſten ſchwatzen, urtheilen, plaudern und mit vielem Nichts ſagen können, wie ſie überall den Ton angeben und das Wort führen, da man hingegen, wenn man nicht alles ſo mitmacht, kaum über die Achſeln angeſehen wird. Nun erwacht die Selbſtliebe, man wünſcht auch ſich auf dieſem Wege bekannt zu machen, ſich auf dieſe Art fortzuhelfen, zu empfehlen und zu vergnügen, ſo daß nicht ſelten aus dem, deßen Grundſatz

war: ſey beſcheiden, ein unverſchämter Schwätzer wird.

Iſt nun dem ſo, wie die tägliche Erfahrung lehrt, wird nicht daraus folgen, wie ſehr man auf ſich Achtung zu geben habe, um durch das, was Umgang mit Einzelnen iſt, ſowohl, als auch Umgang mit dem Zeitalter, Leben mit der Geſellſchaft, nicht auch mit zu dem, was fehlerhaft iſt, hingerißen zu werden.

Dies nun ſind Urſachen der Fehlerhaftigkeit, die ſich in und außer uns finden, und um derentwillen wir mit Gründen ſagen können und müßen, es giebt vielerley moraliſches Verderben im menſchlichen Leben, vielerley, was nicht ſo iſt, wie es moraliſch ſeyn ſoll. Aber nicht jeder nimmt an dieſen bisshergenannten Urſachen des Fehlerhaften und Unrechten gleichen Antheil, daher nicht alle ungläubig, nicht alle abergläubig, nicht alle ebendenſelben Affekten ergeben ſind, und ſo geſchieht es, daß einer vorzüglich dieſen, der andere vorzüglich jenen Fehler an ſich hat. Das gilt aber nicht nur von einzelnen Fehlern, ſondern auch von den zuſammengeſetzten complicirten Fehlern, die aus mehrern Urſachen zugleich entſtehen, und dieſe ſind es, welche das ausmachen, was man den Charakter eines Menſchen zu nennen pflegt. Und von dieſem wird nunmehr zu reden ſeyn.

§. 5.

Bey den bisher beſchriebenen Urſachen von dem, was unrecht und fehlerhaft iſt, verhalten ſich nicht alle Menſchen auf einerley Art, und eben dieſe Verſchiedenheit ihres Verhaltens dabey verurſacht, daß ſie auch ganz verſchiedene Denk- und Handlungsarten annehmen, die ihnen nach und nach zu eigen werden, ſich bey ihnen überall zeigen, und ihren ſogenannten Charakter ausmachen.

Nicht alle verhalten ſich bey den angegebenen Urſachen der Laſterhaftigkeit auf einerley Art. Es

waren dieſe Urſachen, moraliſche Irrthümer, Sinnlichkeit, unordentliche Selbſtliebe, Einfluß dieſer beyden Urſachen in einander, das Nachgeben gegen die Einbildung und die Leidenſchaft, endlich die üble Erziehung und der Umgang. Nicht alle verhalten ſich dabey auf einerley Art, d. h. z. B. bey den moraliſchen Irrthümern, einer giebt ihnen nach, der andere nicht, wie etwa bey dem moraliſchen Irrthume, es ſey keine Vorſehung, keine Zurechnung, keine künftige Belohnung. Daß man nun einer oder der andern von dieſen Urſachen nachgiebt oder nicht, dagegen handelt, oder nicht, ſondern ſie vielmehr nährt, das verurſacht, daß man eine beſondere Denk- und Handlungsart annimmt. Man ſetze den Fall, daß jemand ſich nachgiebig gegen den Aberglauben verhalte, ſo muß nun ja die Denk- und Handlungsart in ihm entſtehen, daß er abergläubiſch werde; oder daß jemand der unordentlichen Selbſtliebe in Abſicht auf ſeinen Körper nachgiebt, und nur für deßen Wohlſtand und Ergötzlichkeiten ſorgt, ſo muß in ihm die Denk- und Handlungsart entſtehen, daß er ein Weichling wird. Das geſchieht, wenn jemand geizig, ſtolz wird, da er der Selbſtliebe nachgiebt, nur das Mittel haben will, ſich zu erhalten: das Geld, oder das Mittel, ſich zu gefallen: den Ruhm. Da entſtehen beſondere Denk- und Handlungsarten der Menſchen. So iſt es aber auch klar, daß wir nicht einerley Fehler in gleichem Grade an uns haben, ſo wahr es iſt, daß es Geizige, Verſchwender, Wollüſtlinge, Weichlinge, Zweifelſüchtige, Abergläubiſche, Ungläubige giebt. Das ſind die verſchiedenen Denk- und Handlungsarten der Menſchen. Der Grund liegt allemal darinn, wie man ſich im Anfange bey den Urſachen der Fehlerhaftigkeit verhält, wie man mehr oder weniger nachgiebt oder widerſteht. So entſtehen auch die guten Charaktere. Wer gegen die moraliſchen Irrthümer, die Sinnlichkeit, die unordentliche Selbſtliebe arbeitet, der wird gewiß eine ernſthafte Denk- und

Handlungsart, etwas feſtes in ſeinem ganzen Leben annehmen.

Nun charakteriſirt ſich die angenommene Denk- und Handlungsart dadurch, daß ſie dem Menſchen ganz zu eigen wird, d. h. ſie iſt ihm nach und nach zur Gewohnheit und habituell geworden, ſie unterſcheidet ſich auch von der Denk- und Handlungsart aller andern, die nicht gerade ſo ſind, wie er. Es zeigt ſich dieſe Art zu denken und zu handeln auch überall, d. h. in ſeinen Wünſchen, in ſeinen Urtheilen, in ſeinen Entſchlüßen und Entwürfen, und dann auch in jeder Art von Handlungen; er mag etwas thun oder laßen, ſagen oder ſchreiben, bey dem Vergnügen ſeyn, oder nicht dabey ſeyn, etwas unternehmen, oder das Unternommene fortſetzen, ſich einen Plan machen, oder den Plan befolgen, überall leuchtet dann hervor: das iſt ein Geiziger, das iſt ein Abergläubiſcher, das iſt ein Naſüchtiger, das iſt ein geſetzter, ernſthafter, determinirter Mann.

Faßen wir nun dieſe Ideen zuſammen: Ich habe eine gewiße Denk- und Handlungsart, dieſe iſt mir eigen, man kann mich leicht daran von andern unterſcheiden, und ſie leuchtet überall aus meinen Handlungen hervor, ſo heißt dies: das iſt mein Charakter. Und wenn man Charaktere der Menſchen aufſuchen will, wenn man an ſeinen Bekannten, an ſeinen Vorgeſetzten wahrnehmen will, was ſie für einen Charakter haben, ſo wird man darauf ſehen, was für eine Denk- und Handlungsart ſich überall bey ihnen zeigt, woraus man ſchließt, es müße ihnen dieſe zu eigen geworden ſeyn, und nun glaubt, man werde ſich in ihren Charakter ſchicken können. Es läßt ſich auch leicht einſehen, daß bey dem Charakter der Menſchen vieles complicirt iſt, als z. B. bey dem Charakter des Selbſtſüchtigen, Sucht nach Ehre, nach Vergnügen, Vorurtheile, Leidenſchaften u. ſ. w. Man kann nicht von ihm ſagen, er iſt geizig, als wenn es das einzige wäre, oder

ſtolz und eitel, ſondern es fließt mehr zuſammen und macht dieſe ſelbſtſüchtige Art zu denken und zu handeln aus.

Von allen den fehlerhaften Charakteren ſollen iezt einige als Beyſpiele ausgehoben werden, und zwar der Charakter des Sichern, des Verſtockten, des Heuchleriſchen, und des eingebildeten Frommen. Wir werden hierbey auf folgendes zu ſehen haben: Was macht den Charakter und ſein Weſen aus? Woher pflegt er zu kommen, aus welchem Verhalten gegen die Urſachen der Laſterhaftigkeit pflegt er zu entſtehen? und welches ſind die Folgen davon? Etwas ähnliches iſt da vorgetragen worden, wo gezeigt ward, was das Gemüth durch die Sinnlichkeit für eine Richtung anzunehmen pflegt, und das Reſultat war, daß jemand dadurch ein roher, ganz thieriſcher Menſch wurde. Dieſer Charakter, dieſes rohe, blos ſinnliche Weſen äußert ſich in allen ſeinen Geſinnungen und Handlungen, und alſo könnte hier wiederholt werden, was oben bey der Materie von der Sinnlichkeit geſagt worden iſt.

1. Der Charakter des ſichern Menſchen. Es beſteht aber die Sicherheit darinn, daß jemand ganz unbeſorgt iſt darüber, daß ihm ſeine gegenwärtige Art zu denken und zu handeln ſchaden könne oder werde; er iſt alſo ſicher vor den Folgen ſeines gegenwärtigen Verhaltens. Man darf nur etwa das Exempel eines ſichern Geſunden, oder Reichen, oder Mächtigen denken, der in Abſicht auf ſeine Geſundheit, ſeinen Reichthum, oder ſeine Macht ganz unbeſorgt iſt, daß ſein Verhalten ihm ſchaden werde, ihm etwa Verluſt der Geſundheit, der Macht oder des Reichthums zuziehen werde, er iſt ganz unbeſorgt dafür, gleich als wenn er es nicht verlieren könnte. Eben ſo iſt es auch Sicherheit in moraliſchen Dingen, wenn man ſo ganz unbeſorgt dahin lebt, als wenn unſer gegenwärtiges moraliſches Verhalten uns nie ſchaden werde. Dieſe Sorgloſigkeit und Sicherheit wird

a) vorzüglich dadurch bewirkt, daß man in der Meynung ſteht, man könne ſich ſchon noch beßern, und man wolle es auch zu ſeiner Zeit thun. Man könne alſo auch noch zu rechter Zeit den übeln Folgen deßen, was man jetzo iſt und thut, entgehen, und wolle ihnen auch ſchon entgehen, für jetzt aber, für ſein gegenwärtiges Verhalten ſey man unbeſorgt, daß es uns etwas ſchaden, üble Folgen für uns haben werde. Mithin iſt hiermit eine beſtändige Abneigung von der ſchon jetzt anzufangenden Beßerung verbunden, die auch nicht entſtehen kann, ſo lange man unbeſorgt iſt, daß das jetzige Betragen ſchaden werde. Dieſe Sicherheit entſteht aber auch

b) aus einem ſehr hohen Grade von Sinnlichkeit oder aus einer ſchon herrſchend gewordenen Leidenſchaft. Um nämlich der Sinnlichkeit ungeſtört nachzuhängen, ſich auch der herrſchend gewordenen Leidenſchaft zu überlaßen, denkt man, es ſey jetzt noch nicht Zeit ſich zu beßern, es könne noch in der Folge geſchehen; ſo wie man jetzt ſey und handle, könne es nicht ſchaden, und ſo macht die Sinnlichkeit oder herrſchende Leidenſchaft unbeſorgt. Man denke hier wieder das Beyſpiel eines Geizigen, oder eines Verſchwenders, eines Wollüſtlings, er geht immer in der Sinnlichkeit fort, und alles, was ihn etwa davon abmahnt, wird dadurch abgewieſen: für jetzt ſey es ſchon noch Zeit, für jetzt werde es keinen Schaden nach ſich ziehen. So denke man den, der einer Leidenſchaft, als dem Haß und der Feindſchaft ergeben iſt. Man bitte und ermahne ihn davon abzuſtehen, wieder mit jenem Freundſchaft zu machen, weil es doch nicht recht ſey in Feindſchaft zu leben, ſo iſt die Antwort: das kann ja nicht ſchaden, ich kann jetzo nicht nachgeben.

Nehmen wir das zuſammen, ſo zeigt ſich in der Sicherheit ein ungemeiner Grad von Irrthum und Leichtſinn. Irrthum, man könne und wolle ſich ſchon beßern, es ſey jetzt noch nicht Zeit, es gehe noch nicht an. Leichtſinn, man will die Folgen nicht beden-

ken, und das macht ja das Charakteriſtiſche des Leichtſinns aus, daß man für die Folgen ganz unbeſorgt iſt. Iſt nun dieſe Art zu denken und zu handeln aus den angeführten Urſachen entſtanden, ſo wird ſie fernerhin befeſtiget und genährt durch **gewiße Vorurtheile**, durch **nichtige und unzulängliche Entſchuldigungen des Leichtſinns und durch Unglauben.**

a) **Vorurtheile**, welche mehrentheils dieſe ſind: **es träfen ja die übeln Folgen nicht ein, nicht ſo, wie man damit drohe, oder nicht ſo bald**, da denn die Exempel anderer angeführt werden, als ſolcher, die bey einem feſten Körper, aller Ausſchweifungen ohngeachtet dennoch geſund bleiben, oder derer, die bey einem großen Vermögen, trotz aller Verſchwendung, dennoch ſo viel behalten, daß ſie leben können, die alſo nichts von den übeln Folgen empfinden, mit denen man ſchreckt, woraus dann geſchloßen wird, uns könne und werde es alſo wohl auch ſo gut ergehen. Daß nun dies Vorurtheil iſt, bedarf kaum einer Erinnerung, wenn man anders zugiebt, daß es natürliche und nothwendige Strafen des unſittlichen Verhaltens gebe, und daß es hierbey nicht darauf ankomme, was etwa bald geſchieht, ſondern was dereinſt geſchehen wird, es komme ſo ſpät als es wolle, und kein Exempel deßen, der nicht ſo bald die übeln Folgen erfährt, widerlegt an ſich den Satz, es gebe üble Folgen eines ſolchen Verhaltens, wovon hier die Rede iſt, und Herrſchſucht, Wolluſt, Verſchwendung müße endlich einen ſchlimmen Ausgang nehmen.

Ein anderes Vorurtheil ſicherer Menſchen beſteht darinn, **die Buße und Aenderung könne in kurzer Zeit ſtatt haben**, auf welches Vorurtheil ſich die Meynung gründet, es werde ſchon zu ſeiner Zeit das Fehlerhafte noch können abgeändert werden, jetzt könne man noch immer eine Zeitlang dabey fortfahren. Man denkt dann unter der Buße etwa eine **flüchtige** Reue, einen **flüchtigen Wunſch nicht ſo geweſen zu ſeyn**, und glaubt alſo, das könne ja noch auf dem Sterbebette geſchehen, daß man ſagt: es reut mich, ich wünſchte, daß

ich es nicht gethan hätte. Damit wird die eitle Einbildung verbunden, daß man weiter nichts zu thun habe, als, wie man ſagt, noch am Ende das Verdienſt Chriſti zu ergreifen, und ſich auf die Gnade Gottes zu verlaßen. Wenn alſo nur die Reue, der Wunſch anders zu ſeyn noch am Ende des Lebens entſtünde, und man ſich da mit der Gnade Gottes tröſte, ſo ſey das vorige alles wieder gut gemacht. Man wird hierinn das erkennen, was man nennt: auf Gnade hin ſündigen, immerfort bey ſeinem Verhalten bleiben, und ſich einbilden, es werde ſchon noch zu ſeiner Zeit ſich bey Gott Gnade ſuchen und finden laßen.

Daß nun ſolche flüchtige Wünſche, eine ſolche flüchtige Reue, und ein ſo muthwillig ſich verlaßen auf Gottes Gnade und Chriſti Verdienſt das nicht ſey, was die Schrift μετάνοιαν und ἐπιςροφὴν nennt, iſt bekannt genug. Es iſt auch deutlich, daß auf dieſe Art von der Buße, der Reue, und dem Glauben die thätige Beßerung getrennt wird, die ja doch nicht ſtatt haben kann, wenn jemand in der letzten Lebensſtunde mit Reue, mit Tröſtung alles abmachen will. Wie iſt es denn möglich, ſich da thätig zu beßern? Und gleichwohl hat man die thätige Beßerung vorſetzlich verſchoben und verabſäumt. Sind das nicht Vorurtheile in Abſicht auf die Buße, ſich ſo etwas darunter vorzuſtellen, und aus den unrichtigen Vorſtellungen nun ſo bleiben, wie man iſt, mit der Einbildung, es werde ſich ſchon noch in den letzten Augenblicken Buße thun laßen, in dem Sinne, wie ſie ſolche Menſchen ſich vorſtellen?

Ein andres Vorurtheil, welches die Sicherheit befeſtigt, beſteht darinn, daß die Beßerung etwas widernatürliches ſey, und als etwas von der Art ſo lange als möglich verſchoben werden müße. Hier denkt man unter dem natürlichen dieſes, daß man ſeinen Trieben, ſeiner Sinnlichkeit und ſeiner Leidenſchaft folgt, und daß man prüft, denkt, und die Vernunft zu Rathe zieht, ſich nach einer Regel richtet, das wird als widernatürlich angeſehen. Das iſt freylich natürlich, wo-

hin unſre Triebe uns rufen, aber iſt denn nun alles andre widernatürlich? Iſt denn das nur allein natürlich, wenn man von einer Seite durch ſinnliche Empfindungen geleitet wird, und nicht auch das, wenn man denkt und ſpricht: Was iſt das? Was wird daraus entſtehen? Du mußt dem Schaden vorbeugen. So würde alſo nur das natürlich ſeyn, wo man thieriſch handelt, und das widernatürlich, wo man menſchlich, d. h. nach der Vernunft handelt. Wie kann daher nur bei einer kurzen Erwägung der Sache gedacht werden, vernünftig und überlegt denken und handeln, und ſich nach Regeln richten, iſt dem Menſchen widernatürlich! Offenbar wird hier das Unangenehme und Schwere mit dem Begrif widernatürlich verwechſelt. Schwer und unangenehm iſt es freylich anders zu werden, und in vielen Stücken ſich ſelbſt zu überwinden, aber ſchwer und unangenehm iſt noch nicht widernatürlich. So würde uns ja aller Fleiß und Ernſt, den wir auf Erlernung der Wißenſchaften verwenden müßen, widernatürlich ſeyn, wegen der Schwierigkeit, wegen des Unangenehmen, das damit verbunden iſt. Bey dieſem Vorurtheil wird die thätige Beßerung verſchoben.

Endlich ſagt man auch, und das iſt eben ein ſolches Vorurtheil, es ſey von Gott nicht eben ſo ernſthaft mit der Beßerung gemeynt. Hierbey wird irrig angenommen, als wenn Gott nur um ſeinetwillen Beßerung verlange, als wenn er den Vortheil davon ziehe, und es nun ſo gar ernſtlich nicht nehme, wenn dieſer oder jener ihm zu gefallen ſich nicht beßern wolle. Eigentlich müßte dies Vorurtheil ſo ausgedrückt werden: Gott meynt es nicht ernſtlich, wenn er durch Beßerung mein Wohl befördern will; wer kann dieſen Gedanken ertragen? Auch das liegt hierbey zum Grunde, daß man ſich von der Güte, Gnade, Barmherzigkeit Gottes falſche Begriffe macht, ſich einbildet, wir mögen uns verhalten, wie wir wollen, ſo ſey er doch barmherzig, und darauf könne man alles rechnen, wobey nicht bedacht wird die Ewigkeit und Unveränderlichkeit

der Regeln in dem Verſtande Gottes, und die unabänderliche Einrichtung in den Folgen der Handlungen, die doch nicht durch jenen Satz aufgehoben werden kann. Sind das nun nicht Vorurtheile: denken, Gott nehme es nicht ſo genau, wenn ihm einer oder der andere nicht zu gefallen lebe, und ſich blos an die Liebe und Barmherzigkeit Gottes halten, nicht aber auch ſeine Heiligkeit und Gerechtigkeit bedenken wollen? Indeßen ſind das immer die Worte ſolcher ſichern Menſchen; aus ſolchen Gründen bleiben ſie bey ihrem gegenwärtigen Verhalten, und was ihnen etwa abzuändern ſcheint, wird verſchoben bis auf den letzten Augenblick des Lebens.

b) Zweytens wird der Sinn der Sicherheit geſtärkt und befeſtigt durch die nichtigen Entſchuldigungen des Leichtſinns, welche die Menſchen entweder von ſich hernehmen, oder von andern, oder von Sätzen, die ſie übel anwenden. Entſchuldigungen, die ſie von ſich hernehmen — z. E. man habe nicht Zeit zur Beßerung, man ſey zu ſehr in Geſchäfte verwickelt. Wenn daher ein Geiziger ſtets voll iſt von dem Beſtreben ſein Vermögen zu vergrößen, ſo ſagt er, ſeine Vermögensumſtände erfordern ſehr viel Geſchäftigkeit und Betriebſamkeit, er behalte keine Zeit übrig ſich zu beßern. Aber die Beßerung braucht ja eben nicht ein Jahr, einen Monat, ſie muß nach und nach vor ſich gehen. Daher auch die Aufſchiebung des Abendmals, als wenn die ganze Woche nichts gedacht werden dürfe, als blos dieſes. Andre entſchuldigen ſich damit, ihr Alter erlaube es ihnen nicht, es ſey nun, daß ſie noch zu jung wären, und es ſich nicht ſchicken würde, den ernſthaften Ton anzunehmen, oder daß ſie ſchon zu alt wären, es ſey ihnen znr andern Natur geworden, ſie könnten es jetzt nicht mehr laßen; oder, ihr Stand erlaube es ihnen nicht, ſie wären zu bekannt, es würde ihnen unangenehme Urtheile zuziehen, wenn ſie dieſe Lebensart aufgäben; oder ſie hiengen zu ſehr von andern ab, müßten dem oder jenem zu gefallen das nun ſo forttreiben, wären zu ſehr verwickelt in gewiße Geſellſchaften, von denen ſie ſich nicht

losreißen könnten; ſo lange ſie aber dabey blieben, oder dabey bleiben müßten, könnten ſie ſich nicht ändern. Was ſind das alles für Entſchuldigungen, wenn man den Begrif denkt: ſich ändern, beßern, vernünftiger und frömmer werden, und dazu denkt, das gienge nicht an, wegen Alters, Standes, Geſellſchaft, Verbindung, und was dergleichen mehr iſt, wie kann das alles die Beßerung aufheben? Würde man wohl die Entſchuldigung gelten laßen, wenn man jemanden zu einer vernünftigen Lebensart ermahnte, und der andere vorwände: er ſey zu alt, zu jung, ſein Amt und Stand erlaube es nicht. Hier wird es beynahe lächerlich, wenn man den Ausdruck vernünftig gebraucht, aber iſt denn fromm werden, etwas anders als vernünftig werden?

Die Entſchuldigungen, die von andern hergenommen ſind, ſind dieſe: daß Menſchen, die man Heilige nennt, das nemliche gethan hätten, wo man ſich immer auf die Beyſpiele ſolcher Männer aus der bibliſchen Geſchichte, als: eines Davids, Petrus und Paulus beruft, die zwar als gute Menſchen aufgeſtellt ſind, aber ſich in ihrer Art gewißer Fehler ſchuldig gemacht haben. Nun ſagen ſie, heilige Männer haben das gethan, warum ſollten wir es nicht auch thun? Es wird wohl nicht erſt nöthig ſeyn, dieſe Entſchuldigung zu prüfen, und zu beweiſen, daß, wenn ein ſonſt guter Menſch in der Folge in grobe Laſter verfällt, daß ja das für andere keine Entſchuldigung werden kann, und daß er, der ſonſt fromm war, eben dadurch aufhört, es zu ſeyn, und eben deswegen vorgeſtellt wird als ein Exempel, an dem man ſich ſpiegeln ſoll, zu geſchweigen, daß dieſe guten Menſchen, die in dieſen oder jenen Fehler verfielen, genug dafür gezüchtigt worden ſind, wie ja von den übeln Folgen, den Davids Ehebruch und Mord nach ſich zogen, gar viel und deutlich erzählt wird. Man weiß auch, wie Petrus und Paulus von ſich ſprechen, wenn ſie auf ihre Fehler kommen. Warum ſieht man alſo nicht auf das, wodurch jene Exempel warnende

Exempel werden, auf keinen Fall aber ſolche, die Entſchuldigung der Sünde an die Hand geben ſollen?

Endlich pflegt man auch Entſchuldigungen der Sicherheit von übelangewandten Sätzen herzunehmen. So ſagt man, durch das, was man thue, daß man ſich z. E. dem Uebermaaß im Eßen und Trinken beſonders überlaße, thue man ja niemandem Schaden, ſtöre niemanden in ſeinen Rechten. — Die ſo faul ſind, daß ſie ſich nicht einmal entſchließen wollen, eine gewiße Lebensart zu ergreifen, ſagen: Wem ſchadet das, ich habe Geld, wenn ich etwas brauche, ſo kaufe ich es, es geht niemanden etwas an, gleich, als ob es nur darauf ankomme, nichts Unrechtes zu thun, und das nicht unſre Pflicht ſey, ſo viel Gutes als möglich zu thun. — Nicht ungewöhnlich iſt es auch, daß man den Gegenſtand ſeiner Leidenſchaft zu beſchönigen ſucht, indem man ihre gute Seite vorzüglich herausnimmt, z. B. es iſt ja nichts Böſes, ſich ein Vergnügen zu machen, es iſt ja vortheilhaft, wenn man viel Menſchenkenntniß erlangt; großes Vermögen, das ich beſitze, Ehre bey andern kann mir zu mehrerer Thätigkeit und Wirkſamkeit Veranlaßung geben. Alles das bisher genannte iſt wahr; aber es fragt ſich nur, wenn jemand ſicher, unbeſorgt für alle ſchädliche Folgen Tag für Tag Vergnügungen ſucht, iſt es denn nicht eine nichtige Entſchuldigung, daß man auf die gute Seite des Gegenſtandes ſieht? Solche Menſchen pflegen auch das Unangenehme des menſchlichen Lebens zu urgiren und zu vergrößern. Man erfährt ſo viel Widerwärtigkeiten, ſagen ſie, ſoll man ſich nun nicht das oder jenes zu ſeiner Freude auswählen? Das iſt freylich wahr, aber folgt denn daraus: Verſage dir kein Vergnügen, wo es ſich dir darbietet? Verſüße dir die Uebel durch die ungerechteſte Anhäufung deines Vermögens und der äußerlichen Ehrenbezeugungen. Man kann ſich die Widerwärtigkeiten des Lebens verſüßen durch Lectüre, durch Spiele des Witzes, aber darf man ſich dies nun zu ſeinem beſtändigen Objekt machen, und ſagen: Jeder Tag hat ſeine Plage, jeder Tag muß auch ſeine

Erleichterung haben. Hier tritt nun wieder der Fall ein, wo vielerley Sprichwörter gebraucht werden, daher alles hieher paßt, was neulich von dieſer Gattung moraliſcher Irrthümer iſt erinnert worden. — So wird auch die gute Seite, die an den Fehlern zu ſeyn ſcheint, mit beſchönigenden Namen belegt. Spricht nicht der Geizige, er ſey ſparſam und wirthſchaftlich? Spricht nicht der Menſchenfeind, er lebe für ſich ſtille und eingezogen, liebe die Geſellſchaft nicht? Spricht nicht der Verſchwender, er ſey ein Freund der Eleganz, und ein Feind der Kargheit? So wird das, was gut ſcheinen kann, hervorgezogen, und die gute Seite des Fehlers ſehr gut geſchildert, mit ſchönen Namen belegt, welches alles den Charakter der Sicherheit immer mehr befeſtigt.

c) Das **dritte**, welches die Sicherheit ſtärkt und befeſtigt, iſt **der Unglaube**, und zwar dieſe Art des Unglaubens, als ſtehe die Gottheit in keiner Verbindung mit der Welt, wiße nicht, was geſchehe, leite nicht, was geſchehe, ahnde auch nicht, was geſchehen werde; überhaupt der Nichtglaube an eine Vorſehung, dieſe Art des Unglaubens, daß nach dem gegenwärtigen Leben kein anderes zu erwarten ſey, daher auch Vergeltung und Verantwortung wegfalle. Wenn nun dieſes zur Sicherheit kommt, ſo wird ſie ja beſtärkt; was ſoll mich noch bewegen zu denken: die Folgen könnten einmal eintreffen? Es wäre überflüßig dieſes umſtändlich zu beweiſen.

Der **Einfluß** von dieſem Charakter der Sicherheit auf das Gemüth — die Folgen für den Körper und äuſſerlichen Wohlſtand kommen hier nicht in Betrachtung — wird mit einem Worte ſeyn die **moraliſche Verſchlimmerung** des Gemüths. So wird ſich auf jeden Fall ein immerwährendes Beſtreben nach Zerſtreuung äußern, um durch Verwickelungen in dieſelben den Erweckungen des Gewißens deſto eher zu entgehen. Denn der Sichere flieht ganz natürlich die laute Sprache des Gewißens, damit er nicht erweckt werde. Um alſo ſolche Erweckungen zu verhüten, ſucht er immer mehr Verwik-

kelung in Zerſtreuungen, damit nur das Gewißen nicht Zeit bekommt, ihn zu erinnern, und er bey dem Gedanken ſtehen bleiben müßte: Das kann dir ſchaden. Ja, es kann ſogar geſchehen, daß ſolche Menſchen ſich bemühen, vielerley wirklich gute Arbeiten vorzunehmen, um vor der Menge an ſich guter Beſchäftigungen nicht Zeit zu haben, an ſich zu denken, und unter dem Titel löblicher Verrichtungen zu verhindern, daß das Gemüth nicht in ſich gehe. Mit der Zerſtreuung wächſt die Abneigung von dem Ernſte, den unſre Sittlichkeit fordert, ſo wie die Abneigung vor der Erkenntniß ſeiner ſelbſt, denn durch beyde würde die Sicherheit geſtört, und das Gemüth erweckt werden.

Eine zweyte Folge der Sicherheit wird ſeyn, daß ja ein ſolcher leichtgläubig wird, und in einen ſogenannten blinden Glauben verfällt. Er wird alles recht gern zugeben, um es nur nicht ſelbſt unterſuchen zu dürfen, und dies um deſto williger, je mehr es mit der Sicherheit übereinſtimmt und ſie befeſtigt. Man ſage ihm z. B. von der Gnade Gottes, von einigen Büſſungen, von der Hinlänglichkeit des äußerlichen Gottesdienſtes, und eines von Zeit zu Zeit gebrauchten Genuſſes des Abendmahls, ſo wird er es gern zugeben und glauben, um ſeine Fehler auf einige Zeit damit zu compenſiren. Aber alles ununterſucht annehmen, leicht, blind glauben, muß das nicht immer mehr moraliſche Verſchlimmerung des Gemüths verurſachen, da wir durch Erkenntniß zum Guten weiter geführt werden ſollen, und alſo blinde, leicht ergriffene Erkenntniß nicht wirklich gute Thaten hervorbringen kann?

Dann muß auch einem ſolchen am Ende **Pflicht und Schuldigkeit** ganz zuwider werden, es iſt nicht möglich, daß er eine Luſt zur Pflicht unterhalten könne, das würde ihn in ſeiner Sicherheit unterbrechen, er müßte ſie eine Zeitlang aufſchieben. Alles, was er vielleicht noch Gutes thut, daß er etwa manchmal Allmoſen giebt, manchmal zur Beichte geht, iſt Folge des Temperaments, das ihn etwa zu Dienſtleiſtungen, zum Mit-

leid, zur Ordnung in gewißen Dingen hinführt, auch bisweilen noch Folge der Erziehung, aber nicht ein aus Erkenntniß gefloßener Vorſatz ſo zu ſeyn, wie man iſt. Es kann auch bisweilen geſchehen, daß Menſchen dieſer Art am Ende noch verſtockt werden. Dies führet uns nun dahin dieſen Charakter zu beſchreiben, obgleich die Verſtockung nicht allemal die Folge der bisher beſchriebenen Sicherheit iſt.

2. Die **Verſtockung** beſteht in einer **unbeweglichen Beharrlichkeit bey dem Böſen oder der Sünde**, welche Beſchreibung ganz verſtändlich iſt; man darf ja nur verſtockte Kinder, verſtockte Mißethäter, oder auch aus der bibliſchen Geſchichte verſchiedene Exempel denken, ſo iſt durchgängig der Begriff: man beharrt unbeweglich bey dem Böſen. Das **Unbewegliche** beruht **auf einer Unempfindlichkeit gegen moraliſche Wahrheiten**; weil man gegen dieſe ganz unempfindlich iſt, ſo beharrt man unbeweglich bey dem Böſen. Daher werden hier die Bewegungsgründe, die Verpflichtungsgründe, die Antriebe, die Vorſtellungen zu denken ſeyn, denn das ſind die moraliſchen Wahrheiten, wobey ein ſolcher unempfindlich bleibt, z. B. daß man unter Gott ſtehe, daß man ſeinen Willen beobachten müße, daß das Gute nützlich ſey, auch kann man die Beyſpiele dazu nehmen, die uns vom Unrechten abbringen können. Das Unempfindliche aber äußert ſich dadurch, daß Menſchen **ſolche Wahrheiten oder Vorſtellungen nicht erkennen mögen**, ferner, daß ſie **auch nicht zugeben, daß das wahr und recht und gut iſt**, und dann am allerwenigſten die **Wahrheiten und Vorſtellungen auf ſich anwenden**, daß es auch von ihnen gelte, für ſie Pflicht wäre, ihnen Schaden bringen müßte. Sie mögen die Wahrheiten nicht erkennen, daher ſtehen ſolche verſtockte Kinder und Mißethäter, als wenn ſie taub wären; oder ſie geben nicht zu, daß dieſe moraliſchen Wahrheiten Wahrheiten ſind, wie man an dem Exempel der Mißethäter ſieht, denen Obrigkeiten und Prediger alle dieſe Wahrheiten vorhalten können, ſie lachen darüber, nen-

nen das alles einfältiges Zeug, das nur ſo den Leuten vorgeſagt werde; oder ſie wenden es nicht auf ſich ſelbſt an, wie die Kinder, die verſtockt ſind, wenn ſie noch ſo deutlich beweiſen hören, daß ſie hier undankbar gegen ihre Eltern ſind, ſo fragen ſie immer noch: Aber wie denn? läugnen immer, daß ſie undankbar ſind, d. h. ſie wenden es nicht auf ſich an, daß man dankbar ſeyn müße.

So treffen wir bey Menſchen dieſes Charakters Folgen von dem moraliſchen Verderben an, Irrthum und Vorurtheil, als ob das nicht wahr ſey, was uns vom Böſen abbringen könnte, als gehe das uns nicht an. Es findet ſich auch bey ihnen Sinnlichkeit, und unordentliche Selbſtliebe, die nur ihren Willen und ihren Meynungen folgen will, und die Nachgiebigkeit gegen eine ſolche Sinnlichkeit und unordentliche Selbſtliebe; ferner Unbehutſamkeit im Umgange, und je ſchlimmer die Menſchen ſind, mit denen ſie ſich verbinden können, deſto lieber verbinden ſie ſich mit ihnen, denn durch den Umgang werden die Irrthümer beſtärkt ſammt der Sinnlichkeit und unordentlichen Selbſtliebe, wie denn hernach ganze Banden von Mißethätern ſich vereinigen, der eine hilft des andern Vorurtheil, Irrthum, u. ſ. w. befeſtigen. Das iſt ihr Verhalten gegen die Urſachen der Laſterhaftigkeit; welchen von dieſen Urſachen ſie beſonders nachgeben, je nachdem formirt ſich die Denk- und Handlungsart, die Verſtockung, die ihnen zu eigen wird.

Nachdem der Begrif ſelbſt beſtimmt iſt, ſo wird auf die **Urſachen** zu ſehen ſeyn, woraus die Unempfindlichkeit und Beharrlichkeit beym Böſen entſteht. Sie ſind **erſtlich** alles das, was **vorſezliches Sündigen** nach ſich zieht, denn die Verſtockung iſt, immerfort vorſetzlich ſündigen; dann aber auch alles, was **vorſetzliches Verheelen und Entſchuldigen des Vergehens** verurſacht.

Will man auf die erſte Quelle zurückgehen und fragen: Was macht denn, daß Menſchen vorſetzlich ſündigen und verſtockt werden? ſo wird vor allen Dingen hier die üble **Erziehung** zu nennen ſeyn, wo man nur die allerbe-

kannteſten Erfahrungen wiederhohlen darf. Manche Eltern behandeln ihre Kinder hart, ſie mögen nun recht oder unrecht handeln, und wenn ſie heute ermahnt werden etwas ſo zu thun, und es nun wirklich morgen ſo thun, ſo werden ſie doch mit Schimpfwörtern und Schlägen beladen und fortgeſtoßen, ſie können, wie man ſagt, den Eltern nichts recht machen, immer iſt noch etwas daran auszuſetzen, und es werden allerhand Vorwürfe hervorgeſucht. Dieſe harte Behandlung muß die nothwendige Folge haben, daß ein Kind nach und nach geneigt wird, lieber Böſes als Gutes zu thun, denn da gewinnt es doch zweyerley, einmal, daß es ſeinen Willen hat, und dann, daß es etwas angenehmes empfindet; der Ausgang, denkt es, iſt derſelbe, es zieht harte Behandlung nach ſich, aber das Gute auch, ich will alſo lieber böſe handeln, ſo habe ich doch die Freude daran; das macht ſo eine Hinneigung des Gemüths zum Böſen und eine Unempfindlichkeit gegen das Gute, weil das Gute eben ſo, wie das Böſe behandelt wird.

Andere verhetzen die Kinder, daß ſie nichts leiden, nichts auf ſich ſitzen laßen ſollen, und wenn ſie denn kommen und erzählen, was ihnen iſt zuwider gethan worden, ſo werden ſie gefragt: Konnteſt du ihn nicht wieder ſchlagen, hätteſt du ihn nur fortgeſtoßen, u. ſ. w. Und wenn ſie nun ein andermal dieſen väterlichen Ermahnungen folgen, dem andern, der ſie beleidigt, dafür wehe thun, ſo ruft man ihnen zu, das ſey tapfer und brav gehandelt, ſie hätten es noch ärger machen ſollen. Dadurch wird ja das Gemüth immer mehr zum Böſen geneigt, und für daßelbe eingenommen. Man ſage ſelbſt, wie kann ein Menſch empfindlich werden für moraliſche Wahrheiten, als die: man müße verſöhnlich ſeyn, man müße etwas dulden, wenn er nicht nur ermahnt wird nichts zu dulden, ſondern auch dafür gelobt wird, daß er nichts geduldet habe?

So werden auch Kinder bisweilen von Aeltern bedrohet, daß ſie durchaus etwas nicht geſtehen ſollen, und wenn ſie es geſtehen würden, ſo ſollten ſie harte Züchti-

gungen auszuſtehen haben, und dies geſchieht ſogar zuweilen vom Vater in Beziehung auf die Mutter und von der Mutter in Beziehung auf den Vater. Wie kann hier das Herz empfindlich werden für die moraliſchen Wahrheiten: ehrlich und aufrichtig zu ſeyn, wenn man es zu dem vorſetzlichen Verheelen hinführt? Andre regen die Kinder auf und befehlen ihnen, daß ſie etwas thun würden, befehlen ihnen hinzugehen und zu betteln, und nicht eher wiederzukommen, bis ſie ſo und ſo viel zuſammengebracht hätten, ſonſt ſollten ſie ſehen, was ſie zu erwarten haben ſollten, oder hinzugehen, und jemandem ein recht grobes Kompliment zu machen, ihm recht derb die Wahrheit zu ſagen, und nicht eher wieder ins Haus zu kommen, als bis ſie es gethan hätten.

Alles dieſes führt hin zu vorſetzlichen Sünden. Nun aber iſt jede Wiederhohlung der Sünde Urſache davon, daß man der Sünde immer mehr gewohnt wird, welches kaum eines Beweiſſes bedarf. Wird man ihrer aber gewohnt, ſo wird man auch unempfindlich gegen ſie, man denkt und bemerkt nicht, daß ſie unrecht, daß ſie ſchädlich ſey, man läßt dieſe Wahrheit immer weniger Eindruck auf das Gemüth machen. So ohngefähr hängt es zuſammen, daß vorſetzlich ſündigen durch Wiederhohlung, daß ein immer mehr Gewohntwerden endlich dagegen ganz unempfindlich macht, und alſo die Verſtokkung erzeuge, von der hier die Rede iſt.

Es war aber auch eine andere Urſache dieſer Unempfindlichkeit und der daraus entſpringenden Verſtockung alles, was vorſetzliches Verheelen und Entſchuldigen des Vergehens verurſacht, und das iſt nun zu allererſt die falſche Schaam geirrt zu haben und den Fehler zu geſtehen. Freylich findet ſich bey uns allen eine gewiße Schaam, wenn wir gefehlt haben, und dies fließt aus der Liebe zu uns ſelbſt, aber dieſe Schaam iſt oft falſche Schaam, d. h. es ſind keine gegründeten Urſachen da, ſich des Irrthums zu ſchämen. Schämt man

ſich aber des Irrthums, wo kein Grund iſt, ſo liebt man ſich ſelbſt auf eine unordentliche Weiſe. Was geſchieht ſodann? Man will den Fehler nicht geſtehen, geſtünde man ihn, ſo müßte man den Irrthum geſtehen, deßen man ſich ſchämt, und um nicht geſtehen zu müßen, daß man geirrt habe, ſo entſchuldigt man ſich. Daraus entſteht das, was man Rechthaberey nennt, die durchaus nicht zugeben kann, daß etwas nicht recht geweſen ſey. Würde man aber eine Zeitlang darinn fortgehen, aus falcher Schaam den Fehler nicht geſtehen, immer recht haben, das Geſchehene immer vertheidigen wollen, ſo würde man unempfindlich werden gegen die Wahrheit: daß man ſchwach ſey, und alſo wohl Fehler begehen könne, ſo wie auch gegen die, daß man ſich ändern müße. Keine von dieſen Wahrheiten wird man fühlen, ſich davon überzeugen, wenn man ſich immer ſchämt zu ſagen, man habe gefehlt, immer das Geſchehene vertheidigt, immer recht haben will, man wird alſo ganz unausbleiblich bey dem Fehler beharren, ihn wiederhohlen, auch wohl andern zum Trotz wiederhohlen, um auch dadurch zu zeigen, daß man nicht zugebe, man habe gefehlt, oder es ſey unrecht, was man gethan hat.

Mit der falſchen Schaam zu geſtehen, daß man geirrt habe, iſt dann mehrentheils verbunden, der Wunſch und das Beſtreben aller Strafe zu entgehen, da, wenn man ſich derſelben ſubmittirt, man ſtillſchweigend geſtehen würde, daß man gefehlt habe. Daher ſucht man der Strafe zu entgehen, und um ihr zu entgehen, läugnet man bis aufs äußerſte; kann man nicht läugnen, ſo ſetzt man ſich entgegen, und z. E. verſtockte Kinder wagen es ja wohl, wenn ſie geſtraft werden ſollten, ihre Aeltern und Vorgeſetzte zu ſtoßen, auch wiederſchlagen zu wollen, und erwachſene Verſtockte läſtern und verfluchen den, der ſie zur Rede ſetzen oder ſie ſtrafen will, und iſt es die Obrigkeit, ſo verwünſchen ſie auch dieſe, ſammt allen ihren Geſetzen und Anſtalten und allem ihrem Anſehen, das ſie haben, aus dem Beſtreben der Strafe zu entgehen; und wenn das nicht möglich iſt,

ſo ſuchen ſie ſich doch noch auf irgend eine Art zu opponiren, als wenn ihnen unrecht dadurch geſchähe, daß ſie geſtraft werden. Woſern es nun gelingt, daß man der Strafe entgeht, wie bey bösartigen Kindern, welche alsdann ihre Aeltern gehen laßen, zuweilen auch, weil ſie ſich nicht mit ihnen zanken und ärgern wollen, dann wird der Fehler wiederhohlt, weil er ungerochen hingieng, und in der Hoffnung, daß man der Strafe wieder entgehen könne, und alſo wird man deßelben immer mehr gewohnt.

Bey dem ganzen Beſtreben nun der Strafe zu entgehen, wird man unempfindlich gegen dieſe moraliſche Wahrheit, daß man die Folgen ſeiner Handlungen, die ſchädlichen Folgen derſelben tragen müße. Wie kann der das empfinden, fühlen, ſich davon überzeugen, der immer nur der Strafe entgehen will, und wenn er ihr nicht entgehen kann, doch ihrer flucht und ſie läſtert? Wie kann hier die Ueberzeugung ſtatt haben, man müße es tragen, wenn man gefehlt hat, ſich die Folgen gefallen laßen?

Das ſind alſo Exempel des vorſetzlichen Verheelens, und des vorſetzlichen Entſchuldigens und Rechtfertigens. Nun laße man das eine Zeitlang wiederhohlt werden, was entſteht daraus? Daß mancher nicht mehr weiß, daß er läugnet, und entſchuldiget, und daß er, wie man im gemeinen Leben ſagt, immer ein Aber in Bereitſchaft hat, man mag ihm ſagen, was man will, immer wird er einwenden: ja nun, aber, dennoch — welches nun der Uebergang zum Entſchuldigen und Verheelen iſt. Solche Menſchen wißen am Ende nicht mehr, daß ſie auf eine unrechte Art verheelen und entſchuldigen. Ja manche überzeugen ſich am Ende davon, daß ſie dabey recht handeln, ſo daß ſie, wenn ſie gewarnt werden, ſich nicht entblöden zu ſagen: Warum ſoll denn das nicht recht ſeyn, daß ich mich an dem räche, daß ich nicht lerne, nicht Achtung gebe, daß ich wiederſchelte? Wie wird es nun möglich, wenn man ſo des Unrechten gewohnt wird, daß Erinnerung des Gewißens ferner ſtatt haben könne, oder daß man dafür empfindlich ſeyn könne? Man leidet

ja nicht von Andern, daß ſie ſagen, dies iſt nicht recht, folglich wird man es auch von ſeinem Gewißen nicht gern hören wollen, man dürfe nicht ſo handeln, es ſey nicht recht. Nun iſt es bekannt, daß, wenn man das Gewißen eingeſchläfert und zum Schweigen gebracht hat, gar bald die Verſtockung da ſey, ja man macht das zum Charakter eines Verſtockten, er habe kein Gewißen mehr, er fühle nichts mehr von allem, was Gewißen heißt.

Doch nicht nur die jetzt vorgetragenen Urſachen ſind Urſachen der Verſtockung, ſondern die dabey zum Grunde liegende Unempfindlichkeit gegen moraliſche Wahrheiten erfolgt auch aus **herrſchend gewordenen Vorurtheilen.** Man denke hier die in der Schrift ſo oft erwähnte Verſtockung des jüdiſchen Volkes ehemals gegen die Propheten, und dann gegen Chriſtum und ſeine Geſandten. Dort, wenn es im alten Teſtament der Verſtokkung beſchuldigt wird, war das Vorurtheil der Juden, daß ſie glaubten: beym äußerlichen Gottesdienſt, bey dem Titel, Volk Gottes, und bey dem Aufenthalt in Paläſtina könne ihnen nichts mislingen; ſo lange bey ihnen der Tempel des Herrn ſey, ſo lange ſie durch Geburt und Beſchneidung zum Volke Gottes gehörten, könne ihnen die Gnade Gottes ſchlechterdings nicht entgehen. Und eben dieſes herrſchende Vorurtheil verurſachte, daß, wenn Propheten von Ueberwältigung durch andre Völker, von Entführung aus dem Vaterlande, von Verheerung der Hauptſtadt ſprachen, ihnen immer opponirt wurde: aber wir faſten, opfern, haben einen Tempel, und was deßen mehr iſt. Dieſes Vorurtheil machte ſie unempfindlich gegen alle moraliſche Wahrheiten, beſonders gegen dieſe: innre Tugend, innrer Gottesdienſt und Gottesverehrung ſey die Hauptſache, nicht aber das Aeußere, woran man ſich mit Vorurtheil hielt. Zu den Zeiten Chriſti und der Apoſtel war es herrſchendes Vorurtheil, der Meßias müße ein äußerlich glänzender Regent ſeyn, der ein irrdiſches Reich errichten und Judäa mit Macht und Gewalt von der Herrſchaft der Römer befreye. Wenn

alſo Chriſtus ſich den Meßias nennte, ſo wurde er dafür nicht erkannt, weil er kein glänzender Regent war, es auch nicht ſeyn konnte und wollte, und wenn er ſeine Sendung von Gott durch Wunder beglaubigte, ſo hieß es, ſie könnten nicht wahre Wunder ſeyn, ſie müßten auf Zauberey und Vertrag mit dem Oberſten der Dämonen beruhen. Wenn er aus den Schriften des alten Teſtaments zeigte, daß an ihm alles einträfe, was dort vorausgeſagt wird, ſo hieß es, das alles ſey anders zu verſtehen, der Meßias könne nicht ſterben, könne nicht ausgetilgt werden, müße vielmehr immer glänzen und herrſchen. Das Exempel ſey immer bekannt, wenn es nur den Satz erläutert: Auch herrſchend gewordene Vorurtheile werden Urſachen der Unempfindlichkeit gegen alle Vorſtellungen, oder Urſache der Verſtockung und Beharrlichkeit beym Böſen.

Auch **Fehler und Leidenſchaften**, die zur Gewohnheit und herrſchend geworden ſind, werden Urſachen der Unempfindlichkeit und Verſtockung werden. Man denke, daß jemand den Fehler des **Eigenſinns** an ſich habe, ſo wird man ſehen, aller Eigenſinn macht trotzig und unbiegſam gegen Vorſtellungen. Sey es auch ein Eigenſinn in Kleinigkeiten, es iſt allemal Trotz und Unbiegſamkeit gegen Vorſtellungen da, und Eigenſinn in Kleinigkeiten extendirt ſich hernach auch auf andere Dinge, man wird auch eigenſinnig in Anſehung der Pflichten und Tugenden, eigenſinnig in gewißen Fehlern, und in der Folge trotzig und unbiegſam.

Oder man denke diejenigen Perſonen, bey denen die Leidenſchaft der **Wolluſt** herrſchend geworden iſt, die verſtrickt von den Schmeicheleyen und Lockungen einer Perſon des andern Geſchlechts ſie nun durchaus nicht laßen wollen, und es mag den Aeltern Thränen koſten, ſie um ihr Glück und Beförderung bringen, oder genug andere üble Folgen nach ſich ziehen, doch wird der Umgang nicht gelaßen, dem man ſich einmal ergeben hatte, und alle Vorſtellungen, Bitten, Flehen, Drohungen,

Thränen, alles bringt ſie nicht von dieſer Leidenſchaft zurück.

So, wenn jemand verwickelt iſt in den Umgang mit Spielern, Säufern, Religionsſpöttern und andern Laſterhaften, es wird alles vergebens verſucht, auch äuſſerliche Zwangsmittel vergebens verſucht; immer wird wieder etwas ausſindig gemacht, zu dem Umgange, zu der Geſellſchaft zurückzukehren. Und wer dem Fehler der Verſchwendung ſich überlaßen hatte, der wird nicht aufhören zu verſchwenden, und wenn ihm auch alles Vermögen genommen und beſchnitten würde, und wenn er, um nur zu verſchwenden, borgen, ſtehlen, und andere Betrügereyen ſpielen ſollte.

Ein Beyſpiel hiervon kann auch der Menſchenhaß ſeyn, beſonders der häßliche Sinn, daß man ſich über andrer Quaal, Schaden und Irrthum freut. Und hier erinnere man ſich an die Beyſpiele der Mißethäter, über deren Verhärtung ſo ſehr geklagt wird, welche ſich deſto mehr freuen, je mehr ſie die Obrigkeit, die ſie verhören ſoll, betrügen, und heute wiederrufen, was ſie geſtern bekannt haben, die auch dem Prediger ſein Geſchäft dabey ſo ſauer als möglich machen. Dies iſt auch der Fall bey böſen Kindern, denen man es gleich anſieht, daß ſie nur darauf ausgehen, ihre Aeltern recht zu ärgern, ihnen das Leben recht zu verbittern, die wohl ſo abſcheulich ſind, zu ſagen: Da hat ſich der Vater recht über mich geärgert, da hätteſt du ſehen ſollen, wie er nicht mehr reden konnte, ſo weit habe ich es gebracht, nun ließ er mich gehen, aber er ſoll es ſchon noch beßer fühlen.

Dies nun wären die vorzüglichſten Urſachen der Verſtockung. Die damit verbundene Gemüthsbeſchaffenheit iſt Haß gegen alles, was gut iſt und einſchränkt. Ein ſolcher haßt ſeine ſonſtigen Freunde ſchon darum, weil ſie gut blieben, und nicht, wie er, mitſündigen, haßt alles, was ihn einſchränkt, von den Aeltern an bis auf den Freund, der etwa von ferne Aufſicht auf ihn haben ſoll, haßt auch alle öffentliche Ein-

ſchränkung, die Behauptung guter Ordnung durch Geſetze und Diſciplin. Aber, welcher tiefe Verfall, das haßen, was gut iſt, das haßen, was einſchränkt, d. h. was vernünftig, mäßig macht, zu einem vernünftigen regelmäßigen Weſen führt! Dies wird hinreichend ſeyn, den Charakter der Verſtockung zu determiniren.

3. Die Heucheley iſt auch eine Richtung des Gemüths, die ihm eigen wird, je nachdem es ſich in Anſehung der Urſachen der Laſterhaftigkeit verhält, ihnen zu viel auf dieſe oder jene Art nachgiebt. Um aber beſtimmt davon zu ſprechen, ſo wollen wir hier nur den betrachten, der vor Menſchen heuchelt, nicht aber den, der auch vor Gott heuchelt. Man denke zuvörderſt einen dieſem ähnlichen Fehler, die Schmeicheley, bey dieſer ſtellt man ſich in Dingen des gemeinen Lebens anders, als man wirklich iſt, und als man ſeyn will. In Dingen des gemeinen Lebens — wie Gefälligkeiten, Lobſprüche, Freundſchaftsbezeugungen, Beſuche u. ſ. w. Man ſtellt ſich als wenn man ſo wäre, wie man doch nicht iſt, als einen Freund, als einen Theilnehmer, als einen Bewunderer, als einen Dienſtfertigen, mithin fehlt es hier allemal an der Wahrheit, man iſt nicht ſo, wie man ſich zu ſeyn ſtellt. Aber noch mehr — es fehlt auch am Ernſte, d. h. man will auch nicht ſo ſeyn, wie man ſich ſtellt, man will gar nicht dienen, loben, bewundern, gefällig ſeyn, es iſt nicht der Ernſt. Das Charakteriſtiſche der Schmeicheley wird alſo dieſes ſeyn, daß in Dingen des gemeinen Lebens bey einem Menſchen, der ſchmeichelt, die Wahrheit und der Ernſt fehlt.

Will man das nun auf die Heucheley anwenden, ſo wird dieſe darinn beſtehen, daß man in moraliſchen Dingen ſich anders ſtellt, als man iſt, und als man auch ſeyn will. In moraliſchen Dingen, folglich in Religionsübungen, und in Tugend- und Pflichtübungen. Stellt ſich nun jemand in ſolchen Dingen anders, als er iſt, ſo liegt darinn entweder: er ſtellt ſich gut, und iſt es doch ganz und gar nicht, oder: er ſtellt ſich doch wenigſtens beßer, als er würklich iſt. Es fehlt

alſo auch hier an Wahrheit und an Ernſt. An Wahrheit — mancher Heuchler ſtellt ſich gut, iſt es aber gar nicht, er beſucht den öffentlichen Gottesdienſt, hat immer etwas über die böſen Zeiten zu klagen, führt alle Augenblicke die Religion im Munde, citirt bey allen Gelegenheiten einen Spruch aus der Bibel, ſtellt ſich, als wenn er das alles ſchätzte, und iſt doch ganz und gar nicht ſo. Ein andrer hat wohl etwas davon, nur ſtellt er ſich beßer, als er wirklich iſt, und nun, um andächtiger, als er iſt, zu ſcheinen, hängt er den Kopf, verdreht die Augen, ſchlägt die Hände zuſammen, ſagt alles nach, ſeufzet und ächzet; ſtellt ſich demüthiger als er wirklich iſt, dadurch, daß er ſich bis auf die Erde verbeugt, daß er um aller Wunder willen nicht würde zur Rechten gehen, nicht würde ſitzen bleiben, und, was deßen mehr iſt; ſtellt ſich freundlicher, als er iſt, um überall für den Menſchenfreund, für den, in welchem lauter Menſchenliebe iſt, angeſehen zu werden; er hat alſo wirklich von dem allen etwas, nur iſt alles bey ihm übertrieben, und das heißt: ſich beßer ſtellen, als man wirklich iſt.

In Anſehung des fehlenden Ernſtes variirt das ſo: Mancher will nicht gut ſeyn; wie der, der alle Kirchen ausläuft, will nichts weniger, als da ſich erbauen und Nutzen ſchöpfen, ſondern, wenn er dazu kommen kann, macht er den größten Unfug und Lärm; er will nicht an die Bibel und ihre Sprüche denken, ſondern, wenn er dazu kommt, hat er eben ſo viel Stellen in promptu, mit denen er ſpottet; will gar nicht im Ernſt über böſe Zeiten klagen, ſondern, wenn er den Leuten aus den Augen kommt, vor denen er heuchelt, ſo treibt er alles Böſe mit, was er nur treiben kann, iſt ohne Zurückhaltung den gröbſten Laſten ergeben. Oder ein andrer will nicht bis zu dem Grade gut ſeyn, wie er ſich zu ſeyn ſtellt, er will wohl Andacht haben, beſcheiden, demüthig ſeyn, nur nicht bis zu dem Grade. Und um es in einem hohen Grade zu ſcheinen, übertreibt er alle Uebungen der Religion, oder alle Erweiſungen der Pflicht und Tugend. Und mancher will eigentlich böſe

ſeyn, nur will er es nicht öffentlich und ungeſcheut ſeyn, daher ſtellt er ſich von außen gut, wenn er es auch nicht iſt. Daß er es aber nicht ſey, ſondern das Gegentheil ſeyn will, das ſiehet man, weil es niemand ärger macht, als ein ſolcher Heuchler, wenn es nur niemand ſieht und weiß.

So viel über den Begriff ſelbſt: Wahrheit und Ernſt fehlend in Uebungen der Religion und Erweiſung der Pflicht und Tugend, oder kurz: in moraliſchen Dingen ſich anders ſtellen, als man iſt, und ſeyn will. Was werden nun hiervon die Urſachen ſeyn? Dieſe, daß man **Vortheile unter den Menſchen erhalten will**, die man bey offenbaren Laſtern, oder doch bey einem niedrigern Grade von Tugend nicht erhält. Solche Vortheile ſind: ein gutes Fortkommen in der Welt, Lob, Anſehen, Liebe, auch wohl etwas Macht über andere. Nun iſt zum Fortkommen in der Welt der redliche Weg arbeiten, das will einer aber nicht; darum ſpielt er den Heuchler, denkt: wohlthätige Leute ſehen immer gern zuerſt dahin, wie ſich jemand aufführt. Manche Gattungen von Wohlthätern fragen namentlich darnach, ob jemand fromm oder religiös ſey, nun will er gern von dieſen Wohlthätern Genuß ziehen, durch offenbare Laſter kann er das nicht erhalten, bey einem mindern Grade von Tugend auch nicht, daher ſtellt er ſich tugendhaft, religiös, will es nicht ſeyn, oder wird es weit mehr als er es iſt, und der Zweck davon iſt, um ohne Arbeit und Anſtrengung durch fremder Leute Unterſtützung in der Welt fortzukommen, und wenn es möglich iſt, andern die Wohlthaten zu entziehen, die zu edel ſind, als daß ſie heucheln ſollten, und zu ſehr Freunde der Wahrheit, als daß ſie nicht gut, religiös und arbeitſam ſeyn, und ſich gleichwohl ſo ſtellen ſollten.

So geſchieht es auch, daß manche, um **Lob, Anſehen und Liebe** zu erhalten, den Heuchler ſpielen, und das beſonders unter dem großen Haufen, der immer die Sache nicht gehörig prüft. Dies ſollte nun geſchehen durch wahre Verdienſte und innern Werth, den ſie

ſich zu erwerben trachten ſollten, ſo wie die Liebe bey andern durch wahre Dienſtgefliſſenheit, und wirkliche Arbeit an dem Wohl des Nebenmenſchen errungen werden ſollte. Aber das wollen ſie nicht thun, und doch gleichwohl zum Zwecke kommen, zu Anſehen, Liebe und Lob bey andern; nun wiſſen ſie, daß es Anſehen giebt, wenn man ein rechtſchaffner, chriſtlicher Mann heißt, mithin trachten ſie darnach, daß ſie möchten unter die Frommen und Tugendhaften gezählt werden, ohne es zu ſeyn. So kann es auch ſeyn, daß jemand den Sparſamen, den Eingezogenen, den Feind der Zerſtreuungen und der Vergnügungen, den Menſchenfreund ſpielt, um überall ſo zu heiſſen, um ſich ſo das Lob, das Anſehen, die Liebe bey andern zu erwerben.

Es geſchieht auch wohl zuweilen, daß ſolche durch dergleichen Heucheley ihre Herrſchſucht zu verbergen ſuchen, wie ſie ſo gern alles nach ihrem Willen lenken möchten. Daher ſtellen ſie den Frommen, Tugendhaften vor, damit jeder ſage: den muß man hören, der meynt es gut, deſſen Herz iſt richtig, und wenn ſie nun das erreicht haben, daß es bey vielen heißt: den muß man hören, das iſt ein Mann ohne Fehler, nun ziehen ſie die Leute an ſich, führen ſie an ihrem Bande, und ſchützen vor, daß ſie es mit der Frömmigkeit und Tugend gut meynten, indem ſie ſo und ſo verführen. Das war die Heucheley, die Chriſtus den Phariſäern nicht ſelten vorrückte, deren Trachten nur dahin gieng, von dem großen Haufen geprieſen zu werden, und ihn dann nach ihrer Willkühr zu beherrſchen. Daher ſagt er von ihnen, ſie verſchlingen der Wittwen Häuſer und Güter, ſie bemühen ſich, ſie ihnen abzuſchwatzen. So heißt es auch 2 Tim. 3, 5 ff. von Heuchlern, ſie ſchlichen ſich bey den Weibern ein, führten ſie gefangen nach ihrem Willen, blendeten ſie durch ihren guten Schein, und nun ſuchten ſie von ihnen Geld, und was ſie ſonſt brauchten, zu erhalten. Und nimmt man die Geſchichte der chriſtlichen Religion zu Hülfe, ſo wird man finden, wie durch die Heucheley die Herrſchſucht hat ſollen begründet werden.

Daher wurden die äußerlichen Uebungeu der Frömmigkeit gehäuft. Man ſuchte unter dem Titel des geiſtlichen Standes, und durch das einſame Leben Bewunderung zu erwerben, um bewundert von andern ſie deſto leichter zu unterjochen, daß ſie dem, was ihnen geſagt wurde, blindlings folgten.

Iſt nun aber dies die Urſache der Heucheley, ſo zeigt ſich in dem ganzen Charakter die zu anderer Zeit beſchriebene unordentliche Selbſtliebe, denn es iſt in ihm freylich der Trieb ſich zu erhalten, und auch durch Erhöhung des Wohlſtandes ſich vollkommner zu machen, nur aber, daß der Trieb geſtillt wird auf unordentliche Art, nicht durch die gehörigen Mittel, ſondern blos durch den angenommenen Schein der Tugendhaftigkeit, und eines gewißen hohen Grades derſelben. Daher iſt es auch das Verhalten der Heuchler gegen die Urſachen der Laſterhaftigkeit, gegen dieſe unordentliche Selbſtliebe, daß ſie ihr nachgeben, ſie immerfort auf eine unordentliche Art, nicht durch die rechten Mittel zu befriedigen ſuchen, und in dieſem Nachgeben gegen die unordentliche Selbſtliebe liegt der Grund, warum ihnen dieſe Denk- und Handlungsart zu eigen wird: überall ſich gut zu ſtellen, wenn ſie es auch nicht ſind, und nicht ſeyn wollen.

Eine andere Urſache von der Heucheley möchte dieſe ſeyn, daß die Heuchler von der Tugend ſelbſt gar keinen, oder doch einen ganz verkehrten Begrif haben, mithin wird ihr Verhalten gegen die Urſachen der Laſterhaftigkeit ſeyn, daß ſie moraliſche Irrthümer und Vorurtheile annehmen, und ihnen nachgeben, nemlich dem ganz falſchen und irrigen Begrif von Tugend. Denn ſie machen ja die Tugend blos zu einem Mittel des Erwerbs und der Erlangung vielerley Vortheile in äußerlichen Dingen, zu einem Mittel dem Unwillen und Misfallen anderer Menſchen zu entgehen. Iſt denn das aber die rechte Tugend, d. i. der Sinn und das Verhalten, da

man aus Gehorſam und Dankbarkeit gegen Gott mit ſeinem Willen übereinſtimmen ſoll? Daher wird aber auch nur das Aeußerliche der Tugend von ſolchen Menſchen geſucht, weil es ihnen ſchon genug dünkt, andere zu täuſchen, und durch dieſe getäuſchten fortzukommen.

Es iſt auch hierbey keine Ehrerbietung gegen Gott, ohne welche doch wahre Tugend nicht ſtatt haben kann, indem Tugend hier nur zum Außenwerk gemacht wird, auch nicht angeſehen wird, als ein Mittel Gott zu gefallen und ſeinen Beyfall zu erlangen, ſondern nur durch Hülfe von dem oder jenem Menſchen, vor welchem man ſich den Schein der Tugend giebt, fortzukommen. Ja, die bey der Heucheley immer vorwaltenden Urſachen, Menſchenfurcht und Menſchengefälligkeit zeigen von neuem, daß hierbey keine Ehrerbietung gegen Gott da ſey, gleich als wenn zum Fortkommen in der Welt nicht ſein Seegen, ſeine Führung und Vorſehung erfordert werde, ſondern nur der und jener Mann, dieſe und jene Leute, denen man nur durch Tugendſchein gefallen müße, und als ſey man nun ſicher wegen ſeines Fortkommens, wenn man nur vor dieſen ſich hütet, nur dieſen gefällig zu werden ſucht. Da nun weder richtiger Begrif von Tugend, noch auch wahre Ehrerbietung gegen Gott da iſt, ſo iſt das die Urſache von der Heucheley, und man glaubt nun durch einen Schein der Tugend, und durch Hülfe andrer Menſchen, die dadurch getäuſcht werden, ſein Glück in der Welt zu machen.

Stets iſt mit der Heucheley auch wahre Niederträchtigkeit verbunden, ſie ſey nun bey einigen Urſache, oder bey andern Folge davon. Kein Heuchler kann edel und grosmüthig ſeyn und denken, d. h. er kann nicht nach wahren Verdienſten trachten, die den feſten Grund des Fortkommens, des Beyfalls, des Anſehens, der Liebe unſrer Nebenmenſchen enthalten. Für wahre Verdienſte hat er kein Gefühl, nur lauter Trügerey und

Täuſcherey iſt es, wodurch er gefallen will, aber wie ſehr iſt es niederträchtig nach nichts Edeln, nach keinem wahren Verdienſte trachten, und nur lauter Blendwerke andern vormachen, um dadurch dasjenige zu haben, was andere ehrliche Leute durch Verdienſte erhalten und erhalten müßen! Auch darinn liegt dieſe Niederträchtigkeit, daß der Heuchler immer wider ſeinen **Willen** handelt, daß er ſich immer Zwang anthut, daß er ſich ſclaviſch nach andern Leuten richtet, daß er ſich überall ſchmiegt, daß er in einem ewigen Widerſpruch mit ſich ſelbſt ſteht, inwendig: ich will nicht ſo handeln — von außen: ich muß aber ſo handeln, damit ich das gute Urtheil der Leute erhalte. Auch das iſt an ihm niederträchtig und unedel, daß er der **Vernunft**, der **Wahrheit** und dem **Chriſtenthum nicht gemäß handeln** will, daß er das, was eigentliche Pflicht und Tugend iſt, was ſie der Vernunft, dem Chriſtenthume und alſo auch der Wahrheit nach iſt, nicht ſuchen will, ſondern ſich nur mit dem Scheine davon abgiebt. Aber nie das Wahre ſuchen wollen, das iſt und bleibt niederträchtig und unedel.

Nur noch ein Wort von den **Folgen** der Heucheley für die Verſchlimmerung des Gemüths. Dieſe ſind, **erſtlich**, daß ein **ſolcher Menſch das Gute allemal misbraucht**. Eine gute Sache misbrauchen, iſt immer ſchlecht, das Gute, wovon hier die Rede iſt, iſt Religion, die Uebungen der Religion, die Pflicht und Tugend. Welche theure und werthe Dinge! Und dieſe werden gemisbraucht, um nur Leute zu betrügen und Vortheile zu erlangen. O wie tief iſt eine ſolche Seele gefallen!

Ferner zeigt ſich die Verſchlimmerung des Gemüths darinn, **daß ein ſolcher Menſch das Gute augenblicklich laßen wird**, wenn es ihm keinen **Vortheil bringt, und daß er deſto gieriger das Böſe genießen und mitnehmen wird, wenn es die**

Leute nur nicht wißen, um ſich dafür ſchadlos zu halten, daß er ſich vor den Leuten das Böſe verſagen und ſich gut ſtellen muß.

Ferner iſt es Verſchlimmerung des Gemüths, daß ein ſolcher Menſch nun allen andern Arten von Betrug und Falſchheit ſich überläßt; Heucheley iſt eine Gattung davon, und ſo gut dieſe Gattung da iſt, können auch andre da ſeyn. Daher macht ſich der Heuchler kein Gewißen, ſich durch Verſtellung etwas zu erſchleichen, und den, der viel würdiger war, zu verdrängen. Der Heuchler, wenn er ſich eine Erbſchaft erſchleichen kann, macht ſich kein Gewißen, daß er den Kindern, den Blutsverwandten das Vermögen entzieht, und iſt das etwas anderes als Diebſtahl?

Die Schwierigkeit endlich, daß ein ſolcher gebeßert wird, zeigt ſich daraus, weil ſein böſes, verdorbenes Gemüth immer unter dem guten Scheine verborgen iſt. Handelt jemand offenbar böſe, ſo iſt es doch möglich, daß man ihm zureden, ihn warnen, ihn auch einſchränken kann, hier aber verbirgt jemand das Böſe, ſcheint überall gut zu ſeyn, und wem fällt es da ein, ihn zu warnen und zurückzuführen? Es verſteht ſich aber von ſelbſt, daß das Gewißen zuletzt betäubt werden und einſchlafen muß. Und dieſes eingeſchlafene Gewißen verräth ſich an ſolchen, die es mit Wohlgefallen erzählen, wie ſie den und jenen berückt haben, und andre, die ſich von ihnen haben betrügen laßen, noch ſo herzlich auslachen.

4. Das letzte Beyſpiel ſey der Charakter der eingebildeten Frömmigkeit, welche von der bisher beſchriebenen Heucheley verſchieden iſt. Das Charakteriſtiſche davon beſteht darinn, daß man ſich für rechtgläubig und gottſelig anſieht, ſodann glaubt, daß man dadurch ganz gewiß und ganz vorzüglich bey Gott in Gnaden ſtehe, und auf ſeinen Beyfall und

ſeine Vergeltung Rechnung machen könne, wie auch, daß man andere verdammt, die uns nicht ganz ähnlich ſind, und ſie darum für ungläubig und gottlos, für irreligiös und profan hält, oder daß man ſie verdammt, weil man ſie noch für unvollkommner hält, als ſich ſelbſt, noch nicht für ganz geänderte, ganz wiedergeborne anſieht, weil ſie dem eingebildeten Frommen nur in manchen Stücken ähnlich ſind. Es kann der Charakter nicht beßer ausgedrückt werden, als mit den Worten Lucä 18, 9. die ſich ſelbſt vermeßen, daß ſie fromm wären, und andre verachten, die neben ihnen ſind.

Wie verfällt man nun in dieſe eingebildete Frömmigkeit, oder geiſtlichen Stolz? Solche Perſonen meiden wirklich das, was böſe iſt, und zwar namentlich grobe Laſter und Ausſchweifungen. Indem ſie ſich nun frey davon finden, und man ihnen das auch eingeſtehen muß, ſo bilden ſie ſich ein, ſie ſind gottſelig. Ferner, was ſolche Menſchen einmal für Pflicht halten, das treiben ſie ernſtlich und ſorgfältig. Wenn einer z. B. vorzüglich für Pflicht hält, Allmoſen zu geben, oder gerecht zu ſeyn, ſo wird man ihn in dieſen Stücken äußerſt eifrig und ernſthaft finden. Noch mehr: ſolche Menſchen ſind ſehr eifrig in den äußerlichen Religionsgebräuchen, in den gottesdienſtlichen Cerimonieen, denn dieſe ſehen ſie vorzüglich an für Uebung der Gottſeligkeit. Sie würden eher, wer weiß, was verſäumen, als die geſetzte Stunde der Andacht. Ja, ſie häufen dieſe Gebräuche und Religionsübungen an, ſie legen ſich, wie Chriſtus von den Phariſäern ſagt, ſelbſt Laſten auf, durch Faſten, durch Selbſtpeinigungen, durch Gelübde, durch gewiße Tage, die ſie für ſich und ihre Familie zu Uebungstagen machen. Wenn man ſich nun mit ſolchen Dingen ſo ſehr beſchäftigt, und ſie noch anhäuft, was Wunder! wenn man ſich dünkt, gut zu ſeyn und beßer als andere, die ſie nicht ſo anhäufen.

So viel in Abſicht auf das Praktiſche. In Anſehung der Theorie halten ſolche Menſchen ſich erſtaunlich an den Buchſtaben, und ſucht ein anderer die Sache, den Sinn, ſagt: das iſt nicht ſo, man muß es vernünftig erklären, ſo kommt gleich das Verdammungsurtheil, er ſey irreligiös, verdrehe die Bibel. Eben ſo werden ſolche Leute erſtaunend eifern für Lehre und Glauben, für das Formulare, für Worte, für lang hergebrachte und verjährte Meynungen und alles Neue, alles davon Abweichende für Unglauben und Profanität halten; welches Eifern für Theorie und oft Spekulation verbunden werden kann mit dem Eifern für die äußerliche Ehrbarkeit, in dem Sinne, daß man nicht an Vergnügungen Theil nehmen dürfe, denn das wäre nicht dem Sinne des Chriſtenthums gemäß, wäre Weltſinn.

Nun wird aber auch zu erweiſen ſeyn, daß das eingebildete Frömmigkeit ſey, und in wie fern Einbildung dabey ſtatt habe. Es kommt auf das Verhalten eines ſolchen Menſchen in manchen andern Stücken an, ob er da auch gut iſt oder nicht. Wenn alſo der vorhin beſchriebene in Anſehung der thätigen Menſchenliebe nicht für recht gut befunden würde, ſo würde ſich vielleicht zeigen, daß ſeine Frömmigkeit nicht ächt ſey. Wenn z. B. jemand ſehr viel Gutes thäte, aber in ſeinem Hauſe hart und unbarmherzig wäre, wenn er eifrig wäre, andere zu empfehlen, aber, wenns ſelbſt zur Unterſtützung käme, ſich da ganz zurückzöge, wenn er ſeine Untergebenen nur beherrſchen wollte, wenn er bey allem jenem Guten, das er an ſich hätte, ein unduldſamer Menſch wäre, welcher keinen ertragen könnte, der nur etwas anders dächte, wenn er andere Religionsverwandten faſt als eine andere Claße von Menſchen anſähe, und ſie blos darum ſeiner Liebe für unwerth hielte, — o wie viel würde da zur Aechtheit der Tugend fehlen, denn das iſt ja Verſtümmelung der Tugend, wenn man nur die oder jene Pflicht ausübt, allein gleich wichtige Pflichten übergeht, und immer dagegen handelt.

Es wird ferner zu ſehen ſeyn, ob jemand das Gute, das er thut, unter vieler Umſtändlichkeit thut, und vor den Menſchen, um nur geſehen zu werden, gegen welches ruhmredige Weſen, Matth. 6. geredet und der ſtillen Tugend, ohne Rückſicht ob es andre wißen, ein weit höherer Werth beygelegt wird.

Wenn indeß ſolche Menſchen mit gewißem Guten, das ſie thun, nun doch Fehler verbinden, ſo gebe man Achtung, ob ſie dieſe ſehr künſtlich zu beſchönigen und durch allerhand Gründe zu rechtfertigen wißen, z. B. wenn ſie ihr Hausgeſinde hart behandeln, und ſich damit entſchuldigen, daß ſie ſagen, ja, es iſt ein böſes Volk, es muß in der Zucht gehalten werden, oder wenn, wie die Erfahrung lehrt, ſolche ſich täuſchende Fromme, bey allem Eifern über Glauben und Frömmigkeit und bey allem Laufen in die Kirche, einem andern durch Wucher Mark und Blut ausſaugen, unter dem Vorwande: es wären böſe Zeiten, man müße das Seinige zu Rathe nehmen. Wo iſt hier die Wahrheit und volle Rechtſchaffenheit, wo hier das τέλειον, wenn man ſich noch eine ganze Menge Fehler vorbehält und ſie beſchönigt? Sieht man einen ſolchen Mann, ſo wird man wohl nicht ſündigen, wenn man beſorgt, es ſey jenes alles eingebildete Frömmigkeit.

Ein Kennzeichen davon möchte auch dieſes ſeyn, wenn ſolche Menſchen, die über jedes andre Vergnügen ſchreyen, das, was ſie ſich zum Vergnügen machen, ſo alleinig entſchuldigen, wodurch ſie offenbar Partheylichkeit verrathen. Würde man auch bey dem, der viel Gutes von einer Seite thäte, finden, daß er voller Verdacht und Unbilligkeit gegen alle andere wäre, dann dürfte wohl auch die Frömmigkeit nicht ſo von der rechten Art ſeyn. Voller Verdacht — bey allem was ein anderer thut, ſagen: er meynt es böſe, er ſtellt ſich nur gut, er meynt es ganz anders. Sagt man ihm, irgend ein Menſch habe dies und jenes Gute an ſich, ſey im Ganzen genommen ein guter Menſch, ſo antwortet

ein ſolcher: ja, es iſt nur Vorſtellung. Wenn ich aber dem, der gut handelt, alles das nicht zugeſtehe, und ſage: er hat kein gutes Herz, iſt das nicht abſcheulich? ich kann ihm ja nicht ins Herz ſehen.

Wenn man nun fände, daß an einem Menſchen ſolche repugnantia wären, ſo würde man ſagen können, das iſt eingebildete Frömmigkeit, und das Betrügliche beweißt, daß er nicht den Willen Gottes allein zum Principio ſeiner Handlungen macht, ſondern mehr den ſeinigen. Denn er fängt ja nur immer bey ſich an, ſich entſchuldigt er, ſich verzeiht er, ohne zu fragen, iſt denn das andere etwa auch Pflicht? z. B. allgemeine Menſchenliebe, Sanftmuth, u. ſ. w. Und da würde man finden, daß Sanftmuth gegen Irrende uns zur Pflicht gemacht wird, daß Umgang mit allen Arten von Menſchen nicht unterſagt wird, und daß Schelten und Haſſen und Verkleinern pflichtwidrig iſt. In Anſehung der Wahrheit zeigt ſich bey dieſen Menſchen eine partheyiſche Willkühr, z. B. die und die Meynung, die und die Vorſtellungsart iſt wahr, ſie wißen, bekennen, dabey halten, iſt das Hauptſächlichſte und das Erſte. Es ſey! aber iſt nicht vielleicht das Andere auch wahr, iſt nicht gerade das, was ein Anderer denkt, der Wahrheit näher als das Deinige? Das alles übergehen und mit dem Deciſo anfangen: So iſts, iſt keine Unterſuchung der Wahrheit, ſondern Partheylichkeit.

Was die Folgen einer ſolchen eingebildeten Frömmigkeit für das Herz anbetrift, ſo ſind ſie folgende:

a) Es wird ein ſolcher Menſch nie ein freyes offenes Herz haben für die unpartheyiſche Unterſuchung des Wahren und der Tugend. Z. B. die Sanftmuth gegen Andersdenkende, das Nachgeben gegen Untergeordnete wird nicht für Pflicht und Tugend erkannt werden, weil allemal ſchon im Voraus dezidirt wird: ſo muß man handeln.

b) Eben ſo fällt die Folge in die Augen, daß ein ſolcher ſeine Irrthümer und Fehler nie ablegen werde, denn ſie gehen immer mit fort unter dem Titel der Wahrheit und der Tugend, daher alle Selbſtkenntniß gehindert wird. — Ueber dieſen Charakter iſt am ſchwerſten zu urtheilen.

Wenn man fragt, was denn wohl der **Nutzen dieſer Betrachtungen** über die Charaktere ſey, ſo iſt es wohl zuvörderſt dieſer, daß **man ſich ſelbſt und andere Menſchen beobachten lernt**; gewiß ein Vortheil, der von Bedeutung iſt. Aber man wird auch andere ſo beobachten lernen, daß man ſie nicht mit Uebereilung verdammt, das will ſo viel ſagen, daß man ſie nicht um einzelner Worte und Handlungen willen für Heuchler, für Verſtockte, für Sichere ꝛc. hält, ſondern bemerkt, ob denn das auch nun ihr Charakter ſey, ob es ihnen würklich zu eigen geworden ſey, ſo zu denken und zu handeln, ob man nach längerm Umgange mit ihnen und mehrern Erfahrungen wohl befugt ſey zu ſagen: Dies oder jenes iſt der Charakter dieſes Menſchen. Alſo die **bedächtige Beobachtung, das gründliche Urtheil** über andere, die wir beobachten, iſt die Frucht davon. Und man ſieht, daß man auf die Urſachen, die Geneſin, den Fortgang, das ſich Befeſtigen, das Herrſchendwerden des Charakters zu ſehen habe, ehe man ſagen kann, das iſt Verſtockung, das iſt Heucheley, damit man auch ſeinen Nebenmenſchen durch übereilte Urtheile nicht Unrecht thue, und das Geſetz der Liebe hierbey übertrete.

Für diejenigen, welche die Religion lehren ſollen, liegt auch dieſer Vortheil darinn, daß ſie über ſolche Materien reden können, und es wird doch nöthig ſeyn, zuweilen über die Sicherheit, über die Verſtockung, über die Heucheley, über die eingebildete Frömmigkeit einen beſondern Vortrag zu halten. Man wird alſo ſehen müßen, worauf es dabey ankommt, was man hiervon zu ſagen habe über Beſtimmung des Begriffs, und über

die Urſachen, den Fortgang und die Folgen ſolcher Charaktere. Auch hat ja der Lehrer der Religion in ſeiner Gemeinde gewiß Menſchen von verſchiedenen Charakteren, und wird genöthigt in Geſprächen, beym Beſuch der Kranken, im Beichtſtuhl ihnen ihren Charakter recht fühlbar zu machen, er wird alſo auch müßen genau beobachten können, was dazu gehöre, um nun dieſem und jenem das Unſittliche ſeines Charakters vorhalten zu können. Es wird ſich auch hieraus zeigen, wie ſolche Perſonen gehörig und nützlich in Abſicht auf ihre Beßerung zu behandeln ſind, wie das bloße Ermahnen, das bloße Zureden, die bloße Vorſtellung der Strafen und Folgen nicht immer hinreichend ſey, ſondern wie die gründliche Beßerung erfordert, daß man ſie auf die Urſachen aufmerkſam mache, denen ſie hauptſächlich entgegen zu arbeiten haben, und ſie auf ihren Lebenslauf zurückführe, wie das in ihnen entſtanden und gewachſen iſt, wie ſie ſonſt nicht ſo waren, und es wurden, nicht in dem Grade ſo waren, und es in dem Grade wurden, damit ſie, wenn ſie die Geneſin und Proceſſion des Charakters ſelbſt ſehen, zugleich einſehen: Gegen was iſt nun individuell von mir entgegen zu arbeiten, welchen Urſachen habe ich entgegen zu gehen, welchen Gewohnheiten zu begegnen, damit nun meine Denk- und Handlungsart, die ſchon ſo weit gediehen iſt, allmählig wieder zurückgehe, und, wo möglich, in einen beßern Charakter umgeändert werde. Dies wird denn auch genug Nutzen davon ſeyn.

Damit man nun das Bishergeſagte theils wiederhohlen, theils noch mehr ſolche Charaktere überdenken könne, ſo ſind noch folgende Schriften zu nennen:

Cruſius theologiſche Moral, Th. I. S. 330. beſonders darum, weil dort das Eigene eines jeden Charakters ſo genau und ſchön angegeben iſt, da doch ſehr viel darauf ankommt, beſtimmt ſich ſagen zu können: Was iſt Heucheley? was iſt Verſtockung? rc. Nicht jeder

Schein des Guten iſt deshalb Heucheley, nicht jeder Eigenwille oder Eigenſinn iſt ſogleich Verſtockung.

Ferner: Millers Einleitung in die theologiſche Moral, S. 232.

Reinhards moraliſches Lehrbuch, Th. I. §. 140. Wie das nun auf Charaktere im gemeinen Leben angewendet werden könne, dazu dienen

Plattners moraliſche Aphoriſmen, §. 645. ff. wo viele Charaktere überaus treffend geſchildert ſind.

Gellerts moraliſche Vorleſungen, obgleich die hier vorkommenden Charaktere nur mehr ſchildernde Vorträge ſind, und man muß immer etwas die Urſachen, den Fortgang und die Folgen aufſuchen, damit man ſich nicht blos daran vergnüge.

Theopraſts ethiſche Charaktere, wiewohl nicht zu läugnen iſt, daß hier nur Facta von dem Verhalten eines Menſchen angegeben ſind, Facta des Schwätzers, des Abergläubiſchen ꝛc., aber freylich fehlt da die philoſophiſche Unterſuchung, theils, was es definirt iſt, theils der Grund davon, die Urſachen, das Wachsthum, die Folgen. Das muß man hier freylich ſich ſelbſt hinzudenken.

Wir beſchließen hiermit den erſten Theil dieſer Diſciplin und die Betrachtungen über das moraliſche Verderben des Menſchen, das wir wenigſtens in ſeinem Umfange zu entwerfen geſucht haben. Daraus wird ſich auch die Lehre der Schrift rechtfertigen, wenn ſie von dem unter den Menſchen üblichen Verderben redet, und nun ſolche Irrthümer und Fehler nebſt den Urſachen davon anführt, und von allen lehrt, daß ſie Sünder ſind, weil ſie alle, einer mehr, als der andere, einer ſo, der andere ſo hieran Theil haben, daß ſie folglich auch alle Vergebung der Sünden und Beßerung bedürfen, weil keiner iſt, der nicht mehr oder weniger von dieſem moraliſchen Verderben in ſeinem ganzen Umfange an ſich hätte. Daher nun ganz natürlich in dem zwey-

ten Theile von der moraliſchen Beßerung wird zu reden ſeyn, welche an die Stelle jenes moraliſchen Verderbens treten ſoll. Das aber, was von der moraliſchen Beßerung vorzutragen iſt, wird theils erfordern, den Begrif davon anzugeben, — das wird aber nur kurze Wiederhohlung aus der Dogmatik ſeyn — theils die Art und Weiſe, wie dieſe moraliſche Beßerung geſchieht, vorzuſtellen, und das iſt das Eigenthümliche der Moral.

Der
theologiſchen Moral
Zweyter Theil.
Von der
moraliſchen Beſſerung.

§. 1.

Die moraliſche Beßerung, welche nach Anleitung der chriſtlichen Lehre an die Stelle des moraliſchen Verderbens treten ſoll, entſteht durch eine richtige und der göttlichen Lehre gemäße Erkenntniß, beſonders des Guten und Böſen, und beſteht in der innern Tugendhaftigkeit der Geſinnungen und dem äußerlichen tugendhaften Verhalten, welches beydes eben durch jene Erkenntniß bewürkt werden ſoll.

Die Idee alſo: **moraliſche Beßerung beſteht in innerer Tugendhaftigkeit und dem äußerlich tugendhaften Verhalten**, dieſe Idee iſt leicht aus dem Oppoſito zu ſchließen, weil nämlich das moraliſche Verderben in der geſammten Laſterhaftigkeit beſtand, in der innern ſowohl als in der äußern. Daher denn das Gegentheil: moraliſche Beßerung, auch die innere Tugendhaftigkeit und das äußere gute Verhalten in ſich begreifen muß. Von dem Begriff: Tugendhaftigkeit des Sinnes u. ſ. f. ſehe man §. 2. der Einleitung. Die Definition ſelbſt wird aus der Dogmatik vorausgeſetzt, wo emendatio animi et vitae beſchrieben wird. Auch das, daß ſie durch Erkenntniß der chriſtlichen Lehre entſtehe, iſt ein Satz, der in der Dogmatik bewieſen wird, wenn von dem Worte Gottes als dem Mittel der Beßerung geredet wird.

Der Ausdruck: **moraliſche Beßerung**, entſpricht jenen bekannten bibliſchen Worten: *ἀναγέννησις*, *ἐπιστροφὴ*, *καινὴ κτίσις*, *ἁγιασμὸς*, *μετάνοια*, Wiedergeburt, Bekehrung, Erneuerung, Heiligung, Buße, in ſo weit Buße Ueberſetzung von *μετάνοια* iſt. Auch das wird in der Dogmatik gezeigt, wie in allen dieſen Worten liege: Umänderung der innern Geſinnungen und des äußern Verhaltens.

Dieſe moraliſche Beßerung entſteht durch die Erkenntniß. Zwar wird hier die Erkenntniß der ganzen chriſtlichen Lehre verſtanden, die uns in allen ihren Theilen Anleitung, Mittel, Bewegungsgründe, Antriebe zur Beßerung giebt; es ward aber hinzugeſetzt: Erkenntniß beſonders des Guten und Böſen, denn dieſer Theil der chriſtlichen Lehre: Erkenntniß des Guten und Böſen, führt unmittelbar zur Beßerung, und wenn ſie docirt, was Gut und Böſe ſey, ſo will ſie ja eben dadurch gut machen, vom Böſen abziehen. Dieſe Erkenntniß des Guten und Böſen iſt nicht nur eine Reihe von Geboten und Verboten, ſondern ſie faßt weit mehr in ſich, das mittelbar oder unmittelbar mit dem Guten und Böſen zuſammenhängt.

In dieſer Beziehung gehören hieher die Lehre **von dem Willen Gottes an ſich**, oder, wie wir auch ſagen, **von ſeinem Geſetz.** Da hört man ja, dies iſt gut, jenes iſt nicht gut; dann **von dem Grunde unſrer Verpflichtung**, welcher theils die Vorſchrift, theils unſer eigenes Heil und Beſtes iſt, damit unſer Gutes, unſre Tugend Gehorſam gegen die Vorſchrift werde, aus dankbarer Liebe, weil unſer Heil von Gott dadurch befördert wird. — So auch die Lehre **von den Mitteln zum Guten und wider das Böſe**; dem Gebet, der Wachſamkeit, der Selbſtüberwindung, den Verpflichtungen, die in der Taufe liegen, den Uebungen der Gottſeligkeit im Abendmal. — Ferner, **von dem Elend der Sünde**, was ſie nach ſich ziehe, namentlich für den Geiſt, deßen Verſchlimmerung und Sklaverey unter die Sünde, und von dem Elende für die Zukunft, dem ewig dauernden Elende. Dies ſind die unmittelbar auf Gutes abzweckenden, die unmittelbar dem Böſen opponirten Lehren, mithin ſind bey der moraliſchen Beßerung beſonders dieſe Lehren zu erkennen, die das Gute und Böſe unmittelbar betreffen.

Aber unzertrennlich ſind hiermit die Lehren **von Gott und Chriſto verbunden**, da ohne Kennt-

niß Gottes, keine Kenntniß ſeines Willens an ſich, und keine Kenntniß ſeiner ewigen Abſichten mit uns ſtatt hat. Es wird alſo ankommen auf eine richtige Erkenntniß der moraliſchen Eigenſchaften Gottes, ſeiner Allwiſſenheit, Heiligkeit, Liebe, Gerechtigkeit ꝛc. woraus ſo viele Obliegenheiten fließen, als Dank, Liebe, Ehrfurcht, Vertrauen. Ja, die ganze Nachahmung Gottes und Aehnlichkeit mit ihm kann nicht ſtatt haben, wenn man deßen moraliſche Eigenſchaften nicht kennt, den man nachahmen ſoll. Es wird auch ankommen auf eine richtige Kenntniß der wohlthätigen Werke Gottes, welche uns zu Dank und Liebe führen, oder, indem ſie uns ſeine wohlthätigen Abſichten entdecken, uns ſo zum rechten Gebrauche der Wohlthaten hinleiten. So wird dann, wenn vom Chriſtenthum die Rede iſt, mit der Erkenntniß Gottes auch die Lehre von Chriſto zu verknüpfen ſeyn, da ſie mit der Lehre von der Sünde und ihrem Elende und der Befreyung, der Erlöſung davon durch und durch verbunden iſt, zu geſchweigen, daß dieſe ganze Lehre, durch die wir gebeßert werden, ſeine Lehre iſt, die Lehre deßen, der nun unſer Herr iſt, den wir erkennen. Das wird erſtlich die Lehre ſeyn, die geradehin zum Guten führt, und dann die damit connexen, auf welche jenes alles ſich bezieht. Es wird endlich damit die Lehre von dem heiligen Geiſt zu verbinden ſeyn, von deßen Beyſtand zum Guten bey der Schwäche der Menſchen ſo oft geredet wird, daß er zu ſuchen ſey. Es wird demnach wenig in der Schrift vorkommen, das nicht auf irgend eine Art Principium der Tugend würde, und das iſt es, wenn 2. Petr. 1. geſagt wird, daß wir wiedergeboren ſind durch das Wort der Wahrheit.

Nachdem alſo der Begrif von moraliſcher Beßerung angegeben worden iſt: durch Erkenntniß bewirkte innere Tugendhaftigkeit und äußerlich gutes Verhalten, ſo kommt nun das Eigentliche der Moral, wie geſchieht die Beßerung? wie fängt ſie an, wie geht ſie fort? wie nimmt ſie zu?

§. 2.

Wenn aber die wahre Beßerung des Sinnes und Verhaltens aus der Erkenntniß entſtehen ſoll, ſo muß die Erkenntniß nicht blos beym Allgemeinen ſtehen bleiben, ſondern auf einen jeden für ſeine Perſon bedächtig angewendet werden, damit ein jeder ſeinen eigenen fehlerhaften Zuſtand, ſeinen eigenen Antheil am moraliſchen Verderben einſehe, und für ſeine Perſon zur ächten Reue darüber, und zur wirkſamen Abneigung davon gelange. So macht er den Anfang der Sinnesänderung, auf welche ſodann der ganze beßere Sinn und das thätige beßere Verhalten von ſelbſt erfolgen wird.

Man muß nicht blos beym Allgemeinen ſtehen bleiben, wie, wenn ich mir nur einen Begriff von der Sünde formire, von ihrer Natur und Beſchaffenheit, von ihren verſchiednen Claßen und Arten; dies kann eine bloße gelehrte Spekulation und Unterſuchung ſeyn. So bliebe man auch nur beym Allgemeinen in der Erkenntniß ſtehen, wenn man den großen Umfang des moraliſchen Verderbens durch das ganze menſchliche Geſchlecht bedächte; zum Bedauern, daß ſo viel Böſes unter den Menſchen ſey, könnte man wohl dadurch gebracht werden, auch zu Klagen darüber, aber dadurch wird man nicht gebeßert, daß man ſeufzt und klagt. So würde man Gott und Chriſtum nur im Allgemeinen denken, wenn man dächte, daß er die und die moraliſchen Eigenſchaften an ſich habe, daß er alles geſchaffen habe, alles erhalte, daß er für alle eine wohlthätige Religionsanſtalt eingeführt habe, daß er wohlthätiger Lehrer war, wohlthätig ſtarb, und herrlich herrſcht. Nein, es iſt dahin zu ſehen, wie Gott mein Gott, wie Chriſtus mein Chriſtus ſey; oder wie Gott mich geſchaffen, mich eingerichtet, mit welchen Gaben und Vorzügen er mich ausgerüſtet hat, worinne alſo mein Misbrauch, mein

Undank, meine Unachtſamkeit dabey beſtehe; in Abſicht auf Chriſtum, was er namentlich mich gelehrt hat, in wie fern mein Herz und mein Sinn nicht mit ſeiner Lehre übereinſtimmt, um welcher Zaghaftigkeit, um welches Hochmuths, um welcher Eitelkeit, um welches Mistrauens willen, um welcher Feindſeligkeit gegen die Menſchen ich für meine Perſon ihn bedarf, bedarf zur Vergebung, aber auch zur Beßerung; in wie fern er über mich herrſcht, in wie fern ich die Folgen dieſer Herrſchaft ſpüre. Das heißt Gott und Chriſtum ſo erkennen, daß wir ihn als unſern Gott, relativ auf unſer Individuum, als unſern Chriſtum, in Beziehung auf uns erkennen. Eben ſo bey der Erkenntniß des Guten und Böſen. Was iſt Sünde? Was iſt mein Antheil an dem, was κόσμος heißt, außer dem, was mir mit andern gemein iſt, wie iſt das, was unter den Menſchen nicht recht iſt, auf mich gekommen, wie iſt es in mir herrſchend geworden?

Dieſe Anwendung der Erkenntniß auf uns ſelbſt, dieſe Selbſterkenntniß muß bedächtig geſchehen. Was hat man nun dabey zu bedenken? Freylich hat ein jeder dabey zu denken, was an ihm wider Gottes Willen iſt, in Gedanken, Worten und Werken. Wer aber kann ſich auf alles entſinnen? Freylich wird jedem genug einfallen, aber dadurch wird es immer noch nicht ſpeciell genug, daß man ſich fragt: Was haſt du gethan in Gedanken, Worten und Werken? ſondern wir müßen vielmehr ſehen auf die Gemüthsbeſchaffenheit, in der wir ſündigen, auf die Umſtände und Verhältniße, unter denen wir ſündigen, auf die Größe unſrer Sünden, auf die Menge unſrer Vergehungen, ſo wie auf das von uns unterlaßene Gute. Dieſes bey der Prüfung ſeiner ſelbſt erwägen, heißt die Erkenntniß der Sünde bedächtig auf ſich ſelbſt anwenden. Es iſt

1. auf die mit der Handlung verbundene Gemüthsbeſchaffenheit zu ſehen. Blos auf die Handlung ſehen, würde ſeyn: ſich blos entſinnen, wie man durch Gedanken, Worte und Werke, das, was

man nicht ſoll, gethan habe. Aber es werden ja ſolche Handlungen erſt geſetzwidrig, wenn man die Gemüthsbeſchaffenheit dazu nimmt, mit der ſie verrichtet werden, ohne welche ſie nur phyſikaliſche Handlungen ſind, ſie laßen ſich nicht eher als moraliſche Handlungen denken, als bis man die damit verbundene Gemüthsbeſchaffenheit denkt. Ja es kann auch die üble Gemüthsbeſchaffenheit da ſeyn, wie etwa der Hang zum Neide, wenn auch dieſer Hang nicht in Worte und Thaten ausbricht. Indeßen iſt doch auch ſchon der Hang dazu, dieſe Gemüthsbeſchaffenheit fehlerhaft. Nächſtdem kann man ja auch aufhören böſe zu handeln, und das Gemüth kann dennoch böſe bleiben. Man kann aufhören vor Alter, Krankheit, Dürftigkeit, äußerlicher Einſchränkung, aber die Luſt und Neigung dazu bleibt dennoch da. Daher leicht zu ſchließen iſt, daß man bey Erkenntniß ſeiner eigenen Vergehungen ganz beſonders auf ſeine eigene Gemüthsbeſchaffenheit zu ſehen habe. Und worauf ſieht man in dieſem Fall? darauf, was uns für unſre Perſon für ein Sinn, oder für eine Begierde zur Gewohnheit geworden iſt, ob es Sinnlichkeit oder unordentliche Selbſtliebe, oder Leichtſinn, oder Nachgeben gegen die Einbildung und Leidenſchaften iſt? Ob nun, war die Frage, etwas von der Art uns zur Gewohnheit geworden iſt? denn daraus zeigt ſich, ob wir in dieſem Stücke faſt immer und habituell wider die uns gegebenen Vorſchriften und Pflichten handeln? welches ja in der Natur des Habitus liegt, und wem dieſe oder jene Art unordentlicher Selbſtliebe nur gegen ſeinen Körper zur Gewohnheit geworden iſt, der fehlt nun in dieſem Stükke wegen der erlangten Fertigkeit faſt allemal gegen die Pflicht und Vorſchrift, es ſey Schlaf, Arbeit, Speiſe, Trank, allemal liebt er ſich nur in Beziehung auf den Körper, und liebt ſich unordentlich durch Uebermaaß, durch Entfernung der Arbeit u. ſ. w.

Und hier können nun die Charaktere, die ſpeciellen Denk- und Handlungsarten mit in Erwägung gezogen werden, ob uns für unſre Perſon Aberglaube,

Ehrgeiz, Sicherheit, Heucheley, Geldgeiz, Wankelmuth, oder irgend ein andrer Charakter familiär und habituell geworden ſey. Das wird man nun bemerken können, wenn man ſieht, mit welchen **Geſinnungen und Empfindungen** man in dem und jenem Stükke zu handeln pflegt. Mit welchen **Geſinnungen**, d. h. was man immer für **Gründe** dabey habe, ob in Abſicht auf Ehrgeiz der Grund nur immer dieſer iſt, weil es Ruhm und Beyfall und Ehre bringt; in Abſicht auf die Heucheley, weil ſie das Fortkommen oder die Unterſtützung befördert; in Abſicht auf die Sicherheit, weil ſich das jetzige ſchon noch zu ſeiner Zeit werde abändern laßen, denn, wenn ich die Gründe, die mich immer lenken, bemerke, ſo bemerke ich ja meine Geſinnungen hierbey. Eben ſo erkenne ich meine Geſinnungen, wenn ich bemerke, in **was für Abſichten** ich allemal handele, ob bey dem Geize, nur etwas mehr zu haben, um es zu haben, bey der Ehrſucht, ob ich etwas thue, nur in der Abſicht, um größer zu werden, in irgend einem Sinne gerühmter, geachteter zu werden; in Anſehung der Sicherheit, ob ich es thue, um nur bey meinem Vorſatze und meiner Gewohnheit jetzt zu bleiben. So wird man auch bemerken müßen, aus was für Abſichten und Antrieben man das Gute thue, ob nur wegen des Lobes, des Vortheils, wegen der Erziehung, wegen des Temperaments, wegen der Furcht vor bürgerlichen Strefen und vor öffentlicher Schande, niemals aber darum, weil es Pflicht iſt, weil es Gott verlangt, weil man ihm dadurch ähnlich wird. Alſo Bemerkung der Gründe, warum man handelt, und der Abſicht, in der man handelt, iſt: ſeine Geſinnungen bey der Handlung erkennen.

Man wird ferner ſehen müßen, **mit was für Empfindungen** man handelt, d. h. woran man Freude hat, was man gern thut, wobey man immer vergnügt, wobey man immer kalt iſt? Wäre man z. B. kalt, misvergnügt, abgeneigt bey der Arbeit, die man zum Beſten anderer, aber ohne Belohnung thun müßte, hinge-

gen warm, lebhaft, eifrig, voll Freude, ſobald nur etwas zu verdienen wäre, ſo würde man aus den Empfindungen der Seele, die immer mit der Arbeit verknüpft ſind, bald ſo, bald anders ſchließen können, mit welcher Willigkeit man arbeite. Und wenn nun die willige, frohe, eifrige Empfindung nur da wäre, wo es recht viel zu verdienen gäbe, ſo würde doch wohl der Sinn des Geizes herrſchend und zur Gewohnheit geworden ſeyn.

Nun wird man ſich ſelbſt, für ſeine Perſon von der Seite, beſonders im Umgange kennen lernen, wenn die jählingen Vorfälle, die wir nicht erwartet haben, uns, ſo zu ſagen, attrapiren, ſo daß wir unerwartet und unverſehens finden, da ſey nun ſchon wieder der Sinn rege. Da alſo zu dem Umgange gehörten Geſellſchaften, Vergnügungen, Bekanntſchaften, ſo würde man in allen dieſen Dingen an ſich ſelbſt bemerken können, was ſich nur immer für ein Sinn, für ein Hang, für eine Empfindung rege. Warum fliehe ich die Vergnügungen? weil ſie mir einen Theil meines Geldes nehmen. Warum bin ich bey jeder Geſellſchaft? weil ſie mich in Bekanntſchaften bringen, und Veranlaßung geben, durch dieſe Bekanntſchaften mehr zu verdienen. Warum ſuche ich dieſe Verhältniße? weil ſie mir etwas einbringen werden; warum fliehe ich jene? weil ſie mir etwas von meinem Vermögen entreißen könnten. Beſonders wird ſich das in Anſehung der Sinnlichkeit zeigen, wo denn der Umgang mit andern und die tägliche Verbindung ſo viel unvermuthete Veranlaßungen geben zum Vergnügen, zu Zerſtreuungen, zum Feyern in ſeinen Geſchäften u. ſ. f. daß man alſo da ſehen wird, wie froh man iſt, wenn man nur dabey ſeyn kann, wie begierig man Achtung giebt, ob ſich etwas von der Art etwa in der Ferne zeigt, wo man Vergnügen, Zerſtreuung, Entfernung von Arbeit genießen könnte. So wird man ſeine Gemüthsbeſchaffenheit in Anſehung gewißer zur Gewohnheit gewordenen Fehler immer mehr und mehr bemerken können.

Nun kann man auch auf das Gegentheil von dem allen ſehen und die dabey ſich regende Geſinnung und Empfindung, als wenn nun bey irgend einem Hange von dieſer Art man den Gedanken dächte: Gott, ſein Wille, die Religion, Tod, Rechenſchaft, Zukunft, Ewigkeit, und ſich fragte: was vermag nun das alles über mich gegen den ſich in mir regenden Geiz, Ehrgeiz, Sinnlichkeit, wie hält mich das davon zurück? Rauſcht der Gedanke meiner Seele vorbey, ohne in ihr eine Empfindung zurückzulaßen? Schlage ich mir ihn bald aus dem Sinne? Iſt es mir lieb, an einer Zerſtreuung, einem Vergnügen Theil zu nehmen, damit dieſer ernſthafte Gedanke nur nicht erſt Platz in meiner Seele gewinne? Flöhe man nun gern dieſen Gedanken, wollte man gern ſich nicht dabey aufhalten, ſo ſieht man ja an ſich den Sinn, daß man kein Gefühl dafür hat, und auch nicht haben will, folglich den Sinn der Abneigung von ernſthaften Gedanken, welche Abneigung immer die Gefährdin von dem Hange zum Leichtſinn und blos zerſtreuenden Gedanken iſt.

Es zeigt ſich alſo, daß: ſich ſelbſt erkennen, nur von dieſer Seite betrachtet, nicht die Sache einer Stunde ſey, auch nicht die Sache einiger Tage, etwa vor dem Gebrauch des heiligen Abendmals, ſondern daß es ſey die Sache von Jahren, von mehreren Jahren, um nun ſo nach und nach ſeinen Charakter, ſeinen Hang, das uns habituell gewordene Fehlerhafte zu bemerken. Gleichwohl muß es bemerkt und im Ernſte bemerkt werden, um zu ſehen, was man ſonach abzulegen habe, denn das iſt ja thätige Beßerung, nicht mehr ſo zu ſeyn, wie man geweſen zu ſeyn bemerkt hat.

2. wird man auch zu erkennen haben, unter welchen Umſtänden man gefehlt habe, oder auch, wie man das geworden ſey, was man iſt, wie man dieſen oder jenen Sinn, dieſen oder jenen Hang nach und nach angenommen, und nach und nach Fertigkeit und Gewohnheit in gewißen Fehlern erlangt habe. — Unter welchen Umſtänden?

da bieten ſich Betrachtungen über den **Urſprung** und über den **Fortgang** dar. **Ueber den Urſprung** — wie nahm z. E. das Feindſelige, Mürriſche, Spöttiſche den Anfang, da man ſonſt nicht ſo war? wie nahm das betrügeriſche Weſen den Anfang, da man ſonſt ganz ehrlich und aufrichtig war? wie nahm Wolluſt, Stolz, Ehrgeiz, Faulheit, den Anfang, ohngeachtet man ſonſt das Gegentheil von dem allen war?

Hier ſieht man, durch was für einen **Umgang** man nun ſo geworden ſey, welche Geſpräche und Meynungen andrer Menſchen Veranlaßung waren, daß man ſpöttiſch, trotzig, kaltſinnig gegen die Religion wurde; oder durch was für einen **Glückszufall**, etwa viel Ehre, ein frühzeitiges Amt, eine reiche Erbſchaft, oder ſonſt ein unvermutheter glücklicher Vorfall, der den einen ſtolz oder zum Verächter der andern, oder mürriſch und feindſelig gegen ſie, den andern ſicher vor allen übeln Folgen macht, als wenn ihm von nun an nichts mislingen könnte; oder ein **Unglücksfall**, da dieſer oder jener erlittene Verluſt aus Zaghaftigkeit oder Furcht zu verderben, jemanden zum Betrüger oder Geizigen macht. Weiter: was für ein **Buch** vielleicht den Grund zu dem oder jenem herrſchenden Fehler gelegt hat, als die Leſung wollüſtiger Schriften zu dem wollüſtigen Sinn, ſolcher, welche die Religion ſpotten, zur Verachtung der Religion, ſolcher, die nur immer von Freyheitsſinn und Ungebundenheit ſprechen, zur Verachtung der Geſetze, der Ordnung, der Diſciplin, der Obrigkeit. In ſolchen wie man ſagt, ungefähren Dingen liegt mehrentheils der Grund zu gewißen Fehlern, die nach und nach zur Gewohnheit und habituell werden, wie denn immer vorzüglich in den erſten Jahren unſers Lebens ein Umſtand iſt, welcher verurſacht, daß wir von der Zeit an dieſen Fehler an uns wahrnehmen. Erinnerte man ſich ſolchergeſtalt an den Umſtand, wodurch das Uebel anfieng, ſo würde man zu bemerken haben, wie man damals unbedachtſam und leichtſinnig dabey war, wie man nicht glaubte, daß das Folgen haben könnte, und welche es

nach ſich ziehen könnte, ſondern, daß man ohne Unterlaß dieſen Umgang wiederſuchte, dieſe Geſpräche wiederhohlte, dieſe damals gehörten Aeußerungen durch die Einbildungskraft wieder erneuerte. So wird man ſich der Unachtſamkeit und des Leichtſinns bey dem Anfange ſeiner moraliſchen Verſchlimmerung zeihen müßen.

In Hinſicht der Umſtände bey dem Fortgange, daß ſich das angenommene Böſe immer mehr und mehr feſtſetzte und endlich zur Gewohnheit und Fertigkeit wurde, als z. B. daß man bey dem angenommenen feindſeligen, mürriſchen Weſen blieb, da bedenke man, wie viel ſich im Anfange opponirte, was man ſich für Schaden zuzog, was man für gute Freunde verlor, wie man um ſein Vertrauen unter den Menſchen kam, und doch wurde das immer fortgeſetzt, man machte ſichs zur Beſchäftigung, immer feindſeliger zu werden; oder in dem Falle des betrüglichen Weſens, was in der Jugend Lehrer, Aeltern, Vorgeſetzte dagegen redeten, was in der Folge für Verdruß entſtand, wie man oft auf das Aeußerſte beſchämt wurde, wie es an den Tag kam, was es für Verantwortlichkeit nach ſich zog, indeßen wurde doch bey dem betrüglichen Weſen immerfort beharrt; oder wie, wenn durch einen übeln Umgang der Wolluſtſinn rege wurde, man Eltern und Vorgeſetzte betrog; um der Wolluſt nachzuhängen, wie man ſich Gefahren ausſetzte, um Mittel zu finden, wodurch man ſeine Begierden befriedigen konnte, wie man nicht auf die Folgen der Wolluſt ſah, wie man alle Kräfte des Verſtandes aufbot, um zu ſeinem Zwecke zu gelangen, wie ſich ein Haß gegen Aeltern und Vorgeſetzte einſchlich, weil ſie uns darinn zuwider waren. Was alſo ſeinen Anfang genommen hatte durch einen Glückszufall, durch den Umgang mit jemandem, das wird hernach trotz allem dem, was ſich widerſetzt, fortgeführt. Und eben in dem, was jetzo angeführt worden iſt, zeigt ſich, wie leichtſinnig man dabey gehandelt habe, d. h. ohne auf die Natur der Sache und auf ihre Folgen zu ſehen. Und wenn auch das mürriſche und betrügliche Weſen, die wollüſtige Neigung

dieſe und jene Folge hatte, immer wurde nicht bedacht, es könnte ſie ja ſonſt auch wieder haben; wenn man hört, fühlt, es ſey nicht recht, immer wird nicht gedacht, daß es nicht recht ſey, ſondern nur in dieſem betrüglichen, mürriſchen Weſen, in der Befriedigung des Wolluſtſinns fortgefahren. Und nun ſind wir ganz nahe an den Gränzen der Verſtockung, wo man gegen alle Arten von Mitteln und Vorſtellungen unempfindlich bleibt, und immer bey ſeinem Sinne beharrt. Auf dieſe Art nun werden die Fragen entſtehen: Wie fieng es an, wie leicht konnte vorgebeugt und widerſtanden werden? Aber, wie vorſetzlich gieng es fort, wie leichtſinnig gieng es fort? Wie wurde beynahe Verſtockung daraus? Man ſage ſelbſt, wenn jemand bey der Prüfung ſeines vorigen Lebenswandels das findet, er habe beym Kleinen angefangen, und das ſey durch Vorſatz, Leichtſinn, Verſtockung, immer größer und ihm nun habituell geworden, ob er ſich nicht wird ſagen müßen: das iſt meine Sünde, das iſt mein fehlerhafter Gemüthszuſtand, dies iſt wider Gottes Willen, dies iſt bey mir nicht recht, ſo habe ich Antheil an dem großen moraliſchen Verderben, das ſich unter dem menſchlichen Geſchlechte findet. Das muß ich bereuen, das muß mir vergeben werden, darum bedarf ich Gnade, dies muß bey mir gebeßert werden. Das heißt: ſich ſelbſt prüfen, und die allgemeine Notiz: Geiz iſt nicht recht, Wolluſt iſt nicht recht, feindſelig iſt wider Gottes Willen, auf ſich anwenden, um nun in dem Umfange und der Connexion zu ſehen, wie entſtand das im Anfange, und wie wuchs es?

Noch wird bey dem Fortgange der angenommenen Fehler auch zu ſehen ſeyn auf die ſogenannten **Erweckungen des Gewißens.** Wir verſtehen darunter Glückszufälle, die uns erinnern, wir ſollen den Fehler ablegen aus Dankbarkeit für das unerwartete Glück, die uns gleichſam ſagen: Du biſt es doch nicht werth, daß dir ſo viel Gutes widerfährt. Oder Unglücksfälle — wenn wir erfahren, was der angenommene und fortgeſetzte Fehler für üble Folgen für uns hatte, in was für

Unruhe wir geriethen, wie wir voller Angſt waren für noch ſchlimmere Folgen, und alſo dadurch erinnert wurden, daß es doch wohl Zeit ſey in uns zu gehen und uns einzuſchränken. Wird nicht mancher, der in dem Ehrgeiz, Geldgeiz, in der Betrüglichkeit fortfährt, durch vielerley Unglücksfälle erinnert, wo ihm ſeine unerlaubten Abſichten nicht gelingen? wird er nicht durch Krankheiten erinnert, als in dem Falle der unordentlichen Selbſtliebe des Körpers und der Sinnlichkeit, wo Krankheit die unmittelbare Folge iſt? durch das Unglück in der Ehe, als Folge eines harten, mürriſchen Weſens? durch das an den Kindern erlebte Unglück als Folge einer verſäumten Kinderzucht aus zu vieler Sinnlichkeit, um ſich nicht damit abzugeben, um ſich nicht in ſeinem Vergnügen zu ſtören? Muß man ſich da nicht laut vorwerfen: das ſind Folgen von jenem, das ſind Erweckungen des Gewißens?

Andere Vorfälle ſind alle Veranlaßungen, die ſich uns zum Guten darbieten, neue Bekanntſchaften mit einem recht guten Menſchen, der bald durch ſein Exempel, bald durch Geſpräche, bald durch Erzählung ſeines Lebenslaufs Erweckungen in dem Gewißen verurſacht, daß man ſich ſagen muß: So biſt du nicht, dein neuer Freund iſt beßer, als du. Soll dich das vielleicht warnen?

Zu ſolchen Vorfällen gehören die täglich vorkommenden Beyſpiele der übeln Folgen ſo vieler Fehler, zuweilen ſo offenbare Beyſpiele, die dann den Gedanken erregen, was könnte dereinſt dein Schickſal und die Folge für dich ſeyn? vielleicht eben ſo, wie in dieſem Beyſpiele.

Man nehme hierzu die Erweckungen und Rührungen, die durch eine Predigt, ein Lied, ein gutes Buch und auf ähnliche Art zuweilen ganz unerwartet entſtehen, ſo daß dadurch oft ein empfindlicher Eindruck auf das Herz eines Laſterhaften verurſacht wird. Solche Erweckungen des Gewißens fallen bey jedem vor, und es

iſt ein Theil der moraliſchen Regierung der Welt und der göttlichen Güte, daß ſie bey jedem vorkommen.

Nun kommt es zu der Frage: **Wie habe ich mich gegen alle dieſe Erweckungen des Gewißens, Glück- und Unglücksfälle oder andere Vorfälle und Veranlaßungen verhalten?** Wie lange blieben ſie? Warum blieben ſie nicht? Suchte ich vielleicht ſie bald auszutilgen? So wird man alsdenn ſich für ſeine Perſon zu ſagen haben, ſo habe man ſich unter dieſen Umſtänden, gegen dieſe Erinnerungen verhalten, und da ſolche Erinnerungen unter der Vorſehung ſtehen, ſo habe man ſich gegen dieſe Mittel, durch die uns die Vorſehung gewinnen wollte, verhalten. Hat man ſich dann vorzuwerfen, man habe das alles aus der Acht gelaßen, ſey bey dem allen fortgefahren, hundertmal habe man an die Worte des Freundes, an die Stelle des Buchs gedacht, ohne ſich zu beßern, und je lebhafter die Erweckungen wurden, deſto mehr Zerſtreuungen in der menſchlichen Geſellſchaft habe man geſucht, um ſie zu vergeßen, deſto mehr ſich dem Trunk ergeben, deſto mehr ſey man in die Geſellſchaft der luſtigen und leichtſinnigen Leute geeilt, um von den Erweckungen je eher, je lieber loszukommen, dann wird man ſich ſagen müßen: ſo habe ich in dieſem Stücke mich an meinem Gott, an der mich leitenden Vorſehung verſündigt; hierüber bedarf ich Vergebung, Umänderung oder Beßerung.

Endlich wird ſich bey der anzuſtellenden Selbſtprüfung zuweilen das **Widerſprechende in dem angenommenen Charakter zeigen.** Z. B. Wenn jemand, der voll Ehrliebe iſt, und ſich nicht leicht etwas verzeiht, das mit der Ehrliebe ſtreitet, ſich der Wolluſt ergiebt, ſo werden wir ihn in Fällen, wo es auf Wolluſt ankommt, ſich ganz unähnlich finden, den niedrigſten Perſonen, die er ſonſt nicht des Anblicks würdigte, wird er ſeine Geheimniße, oder ſeine Geldbedürfniße entdecken. Was iſt das anders, als offenbare Unterdrückung des natürlichen Temperaments eines Menſchen und des Charakters, den er ſonſt äußert?

Wäre man nun nach allen dieſen angeſtellten Prüfungen in dem Falle, daß man in ſich gienge, ſich zu beſſern anfienge, dann ſage man ſich, indem man ſeinen vorigen Wandel durchdenkt: Die herrſchendgewordene Leidenſchaft, ſie ſey Geitz, Wolluſt, Stolz, Spötterey, iſt der unläugbare Charakter eines herrſchendgewordenen Laſters. Dieſen haſt du angenommen mit Leichtſinn, Verſtockung, Widerſpruch mit dir ſelbſt, zuſammengenommen iſt dein Charakter unläugbares Laſter. Mit dieſer Erkenntniß verbinde man das Wort Gottes, die Stellen der Schrift, die ausdrücklich dawider ſind; z. E. Laßet die Begierde nicht herrſchen in euerm ſterblichen Leibe; wer Sünde thut, iſt Sklav der Sünde; Hurer und Ehebrecher werden das Reich Gottes nicht ererben, Lügner und Betrüger ſind dem Herren ein Greuel; mit dem Maaße, da ihr mit meßet, wird man euch wieder meßen; es wird ein unbarmherziges Gericht ergehen über den, der nicht Barmherzigkeit gethan hat. Dieſe ſpeciellen Stellen ſpeciellen Fehlern entgegengeſetzt, ziehe man nun den Schluß: Iſt es wahr, ſo wie es wahr iſt, da das Wort Gottes ewig unveränderliche Urtheile des göttlichen Verſtandes enthält, nun, ſo iſt es auch in Abſicht auf mich, auf mein Individuum wahr. Bin ich der Unbarmherzige, ſo wird über mich das unbarmherzige Gericht ergehen; bin ich der mit Vorſatz und Leichtſinn und Verſtockung graugewordene Betrüger, ſo wird über mich das ergehen, daß ich das Reich Gottes nicht ererben könne. Was wahr iſt in genere, das muß auch in ſpecie wahr ſeyn. Das heißt die Bibel auf ſich anwenden, wegen der Selbſtkenntniß, um nun zur Bereuung deßen, was man gethan hat, zu gelangen. Dies alles ſo an andern zu appliciren, iſt faſt nicht immer möglich. Wer kennt den andern ſo durch alle Lagen ſeines Lebens? Daher auch der Prediger nichts weiter thun kann, als im Allgemeinen den Weg zeigen. — Es folgt

3. daß wir bey Erkenntniß der Sünde auch auf die Größe der Sünde zu ſehen haben, und wenn wir alſo die Sünde groß und wichtig nennen, ſo wollen wir

damit ſagen, daß ſie nicht unbedeutend, nicht als etwas gleichgültiges anzuſehen ſey, und das findet man

a) wenn man theils auf die Schändlichkeit, theils auf die Schädlichkeit der Sünde ſieht, ſo daß ſie nun eben deswegen deſto größer, deſto wichtiger, deſto bedeutender iſt, je ſchändlicher und ſchädlicher ſie iſt.

α) Wenn wir die Sünde ſchändlich nennen, ſo beſteht dieſes überhaupt darinn, daß ſie etwas den Menſchen entehrendes ſey, folglich wird der Menſch hier als ein vernünftiges und von Gott belehrtes Geſchöpf anzuſehen ſeyn. Der Vernünftige wird entehrt, wenn er alle die Einſichten, die er hat oder haben kann, nicht achtet, oder wenn er nach der Vernunft und der nähern Belehrung von Gott nicht fragt; folglich, wenn er nun durch Sündigen alles das vergißt, was er als ein vernünftiges und von Gott belehrtes Geſchöpf weiß, ſo entehrt ihn das, da er weder der Vernunft noch der erhaltenen Belehrung gemäß handelte. Und eben dadurch, daß er ſo handelt, handelt er allemal den Verhältnißen entgegen, in denen er mit Gott ſteht, welche Verhältniße ihm eben die Vernunft und die nähere Belehrung in der Schrift bekannt macht. Den Verhältnißen entgegenhandeln, iſt eben ſo viel als aus den Verhältnißen heraustreten, in denen man eigentlich mit Gott ſteht, und ſo klar es iſt, daß das ſchändet, wenn man weder Vernunft noch nähere Belehrung von Gott gebrauchen will, eben ſo lächerlich und thöricht iſt es auch, wenn man aus allen Verhältnißen mit Gott tritt, denn das heißt: kein dependentes Geſchöpf ſeyn wollen, und das wird man doch nimmermehr effektuiren können.

Die Verhältniße nun, in denen wir mit Gott ſtehen, und die uns Vernunft ſowohl als Schrift als den Willen Gottes an uns zu erkennen geben, ſind folgende: daß Gott unſer Schöpfer, Erhalter und Regierer ſey, und daß er uns, die wir Chriſten ſind, noch insbeſondere einen nähern anderweitigen Unterricht durch die Bücher der Schrift ertheilt habe. Es iſt alſo für ſich klar, daß nun mein Ver-

hältniß gegen ihn ſey: ich bin ſein Geſchöpf, werde von ihm erhalten, ſtehe unter ſeiner Regierung und habe Theil an der Erkenntniß, die auch durch die Schrift unter die Menſchen gekommen iſt.

א) In Rückſicht auf das Verhältniß, daß Gott unſer Schöpfer iſt, und wir ſeine Geſchöpfe ſind, ſo wird jeder nun dieſes Verhältniß auf ſein Individuum insbeſondere zu beziehen und zu ſehen haben, in wie fern er Gottes Geſchöpf iſt, und wie ihn Gott geſchaffen habe, d. h. welches die Umſtände ſeiner Geburt, ſeiner Familie, ſeiner Aeltern, ſeines Vermögens ſind, welches die Beſchaffenheit ſeines Körpers, und wieder die eigenen vorzüglichen Gaben ſeiner Seele ſind, welches die geſammten Verbindungen ſind, mit denen er für ſeine Perſon mit dieſem Vaterlande, mit dieſer bürgerlichen Geſellſchaft, mit dieſen Freunden und Bekannten ſteht. Denn in allen dieſen Umſtänden, die ich an mir als dieſem Geſchöpfe finde, liegt nun Erkenntniß Gottes, als meines Schöpfers; ſo ſchuf er mich unter dieſen Umſtänden, mit dieſen Gaben, mit dieſen Mängeln, mit dieſen Vorzügen, mich für meine Perſon. Und da Gott nichts ohne Abſichten thut, welches man vermöge ſeiner Vollkommenheiten überall vorausſetzen kann, ſo muß auch darinn, daß ich eben dieſes Geſchöpf, und eben unter dieſen Umſtänden es bin, ſeine Abſicht liegen, daß ich eben dieſe Gaben, eben dieſe Familienumſtände, eben dieſes Leben in dem Lande, an dem Orte, zu eben dieſer und jener Pflicht benützen ſolle. Daher, wenn ich erkenne, was aus dieſen meinen Umſtänden für mich folgt, daß ich z. B. größere Gaben vorzüglich anzuwenden habe, ſo erkenne ich den Willen Gottes an mich.

Man denke ſich nun Beyſpiele, wo allen dieſen Verhältnißen entgegengehandelt wird, oder da dem, was wir für unſre Perſon ſind, nicht genug geſchieht, ſo wird man ſehen, wie das den Menſchen entehrt, wie er hier die Erkenntniß, die er ſo leicht haben kann und ſoll, nicht hat, nicht benützt, um überall das Geſchöpf zu ſeyn, wozu ihn Gott insbeſondere ge-

macht hat. Solche Beyſpiele ſind nun, wenn jemand ſeine Geburt, ſeine vornehmere Geburt zum Stolz, zur Verachtung und Unterdrückung anwendet. War dies wohl die Abſicht, daß eben dieſer eben aus dieſem Stamme geboren wurde, daß er nun, weil das ſeine Eltern ſind, das ſeine Familie iſt, alle andere neben ſich gering achtet? Der nehmliche Fall iſt es, wenn jemand ſeine niedrige Geburt zur Trägheit und Niedrigkeit anwendet. Oder ſo gebraucht jemand das große Vermögen, das ihm ohne ſein Suchen, durch die Eltern, und das Erbſchaftsrecht zu Theil ward, zur Verſchwendung, oder auch zum Stolze und zur Ueberhebung; ſo braucht er die vorzüglichen Gaben ſeiner Seele, als den Witz zum Spott und zur Verführung andrer, den ihm geſchenkten Tiefſinn vielleicht zu lauter unnützen und der Welt entbehrlichen Spekulationen, womit er ſein ganzes Leben zubringt, ſich aber dadurch für die Welt vergräbt und unbrauchbar macht; ſo braucht er ſeine Schönheit und andere Vorzüge des Körpers zur Verführung zur Wolluſt, das gefällige Weſen, daß er an ſich hat, zum Schein, zur Heucheley und lauter Betrügereyen. Je leichter es aber iſt, daß jeder das an ſich bemerkt, was denn nun dieſe ſeine individuellen Umſtände ſind, und daß er hieraus abſtrahirt, was ihm wegen aller dieſer Umſtände, als einem Geſchöpfe obliegt, je leichter nun das iſt, deſto entehrender iſt es, nicht zu ſehen, nicht ſehen zu wollen: das ſoll ich ſeyn, ſo ſoll ich handeln, dieſen Gebrauch ſoll ich von meinen Umſtänden machen, und eben dieſes iſt das Entehrende, da das, was Vernunft und Schrift, Erinnerung in der Lehre der Schrift hierüber ſagt, nicht geachtet, und ihm nicht gemäß gehandelt wird.

ב) In Anſehung des Verhältnißes, daß Gott unſer Regierer iſt, verſteht es ſich von ſelbſt, daß Gott, da er das Ganze regiert, zugleich auch mich für meine Perſon mit regiert, da die Regierung des Ganzen zuſammengedacht auch Regierung aller einzelnen iſt. Nun wird und muß dieſe Regierung Gottes auch

ihren Endzweck haben, namentlich ihren Endzweck in Anſehung der menſchlichen Geſellſchaft, namentlich alſo auch in Anſehung meiner, als eines Mitglieds dieſer Geſellſchaft. Es darf hier aus dem dogmatiſchen Artikel: De prouidentia, vorausgeſetzt werden, daß der Endzweck Gottes bey der Regierung der Welt überhaupt ſey, Glückſeligkeit dieſer Geſellſchaft zu befördern und zu erreichen, man darf auch vorausſetzen, daß dieſes beſonders geſchehe durch die Tugend, und das moraliſche Gute, wovon alles übrige Wohl der menſchlichen Geſellſchaft ſo genau abhängt. Wenn ich nun dieſes vorausſetze, ſo kann ich mir ſagen: Gott regiert alſo auch mich für meine Perſon mit dem Endzweck, daß auch ich glückſelig werde, es durch Tugend und moraliſches Gute werde, daß aber auch ich für meine Perſon zu der allgemeinen Glückſeligkeit und dem moraliſchen Guten, als dem allgemeinen Mittel dazu, beytrage.

Es entſteht alſo die Frage: wie ſuche ich dieſen Endzweck des Weltregierers an mir, und durch mich, ſo viel an mir iſt, auch an der Geſellſchaft zu erreichen? das heißt mit andern Worten: Wie ſuche ich glückſelig zu werden, und es durch das moraliſche Gute zu werden, andere glückſelig zu machen, und durch das moraliſche Gute glückſelig zu machen? Es iſt nicht ſchwer in den Umſtänden ſeines Lebens, in dem, was man Leitung, Führung, Wege der Vorſehung nennt, zu bemerken: wie werde ich jetzt hingeführt, mein Wohl zu befördern, wie zu dem moraliſchen Guten, um dadurch mein Wohl zu befördern? Es iſt auch nicht ſchwer zu bemerken: wie werde ich durch die Führung meines Lebens angewieſen, dieſe und jene Menſchen durch dieſe und jene Beſchäftigung, durch mein Beyſpiel, durch meine Unterſtützung, durch meinen Rath glückſelig zu machen, und ſo viel ich kann, auch unter ihnen moraliſches Gute zu erhalten und zu befördern? Das ſind hier die Fragen, die man ſich vorzulegen hat. Und wenn nun die Führungen meines Lebens nicht von mir abhängen, ſondern nach dem Inhalt des Chriſtenthums einer

Vorſehung zuzuſchreiben ſind, ſo liegt in allen dieſen Führungen der Wille Gottes, ſeine Erklärung darüber: Das ſollſt du ſeyn, das ſollſt du treiben, das ſollſt du haben, dieſen Menſchen, an dieſem Orte, durch dieſe Art, unter den Umſtänden ſollſt du nützlich werden; ſo ſollſt du, der du Vater biſt, deinen Kindern den Weg zum moraliſchen Guten zeigen, der du Lehrer biſt, deinen Zuhörern, der du Obrigkeit biſt, deinen Unterthanen, der du Freund biſt, deinen Freunden, die mit dir zunächſt umgehen. Das iſt Gottes Wille an mich, den ich aus den Führungen und Umſtänden meines Lebens ſchließen kann.

Man ſetze nun Exempel derer entgegen, die von allen dieſen Leitungen und Regierungen Gottes nicht Gebrauch machen, oder ihnen gar widerſtreben. Man denke rachſüchtige Menſchen, oder misgünſtige, oder neidiſche, wo iſt hier Beförderung des göttlichen Endzwecks, Wohl zu verbreiten, und auch durch moraliſches Gute Wohl zu verbreiten, es wird ja nur am Schaden anderer gearbeitet, durch dieſen Neid, dieſe Misgunſt, dieſe Rachſucht. Oder man nehme einen Hausherrn, der, wie man ſagt, ſein ganzes Haus vom Morgen bis zum Abend durch ſeinen Eigenſinn tyranniſirt, vor dem nun Gattin, Kinder, Hausgenoſſen zittern und ſich fürchten. Erreicht denn nun ein ſolcher Menſch und ſucht er zu erreichen den Endzweck Gottes, der in der Lebensführung dieſes Menſchen liegt? Den Endzweck, gerade dieſe Gattin zu beglücken, gerade dieſe Kinder zum Guten zu erziehen und zu nützlichen Menſchen zu machen, gerade dieſe Hausgenoßen, die in dieſem Jahr in ſeinen Dienſten ſtehen, vernünftig zu behandeln, und zu ihrem Wohl in Abſicht auf Geiſt und Körper beyzutragen? Folglich iſt hier vom Morgen bis zum Abende ein ſtetes Entgegenſtreben gegen den Endzweck Gottes, der ihn mit allen dieſen Menſchen verbindet, deren Beſtes und Wohl aber nicht erreicht, ſondern geſtört wird. Ich will nicht ſolche grobe Störer der Glückſeligkeit nennen, als Diebe und Mörder, grobe

Stöhrer des moraliſchen Guten, als ſolche, die vorſetzlich Irrthümer verbreiten, vorſetzlich zu Laſtern verführen, ſich zu Predigern der Wolluſt aufwerfen, als Spötter der Religion, die alles das, wodurch das moraliſche Gute im Gange erhalten wird, läſtern, die Obrigkeit, die Zucht, die Strafen und die Geſetze. Wollte man noch den größern Einfluß in dieſes Elend und die Störung dieſes Wohls bemerken, als in dem Exempel ſolcher erhabenen Menſchen, die ſo viel Verheerung, ſo viel Herzleid und Elend anrichten, auch wohl durch unrechtmäßige Kriege anrichten, aus Urſachen, die ſich vielleicht nur auf eine Leidenſchaft und auf eine Begierde gründen — ach! wenn man hier denkt, daß die göttliche Regierung vom erſten Hauche des Lebens an einen ſolchen erhaben gebornen, von dieſen Aeltern und aus dieſem Blute, beſtimmte zu ihrem Werkzeug, wodurch ſie im Ganzen auf dieſe Länder Wohl verbreiten, und auch ihr moraliſches Gute befördern wollte, und nun in der Regierung ſelbſt ſo viel Stöhrung des menſchlichen Wohls, ſo viel Zerrüttung ſieht, heißt das nicht entehrend? Iſt das nicht große Verſündigung, das, was man ſo bald erkennen kann, nicht erkennen, nicht erkennen wollen und dem Verhältniße nicht gemäß handeln wollen, in welches der Weltregierer durch ſeine ſpecielle Regierung dieſen oder jenen für ſein Individuum geſetzt hat? Tritt nicht der Menſch dadurch aus dem Verhältniß heraus, in welchem er mit Gott ſteht, als wenn er und viele andre nicht mit in dem Plane ſtünden, den Gott gemacht hat? Das iſt ſo recht die Feindſchaft gegen Gott, Hinderung ſeines Zwecks, welcher iſt Beförderung des Wohls der Menſchen. Da häuft ſich für jeden täglich die Anzahl ſeiner Vergehungen durch den unordentlichen Gebrauch der irrdiſchen Güter, durch den verabſäumten Gebrauch, den er von den Führungen ſeines Lebens macht. Nur muß immer alles auf Gott zurückgeführt werden, es iſt ſein Endzweck, ſeine Abſicht, ſein Wille für mich, ſeine Erklärung an mich, die in dieſen Umſtänden liegt.

Es wird auch zu erwägen ſeyn, das Vergebliche und Thörichte, das in dem allen iſt, denn Gott wird doch ſeinen Entwurf ausführen und ſeinen Endzweck erreichen, ſo, daß doch am Ende Wahrheit über Irrthum, Tugend über Laſter ſiegen wird. Und wenn du noch ſo neidiſch und rachſüchtig biſt, ſo wird er doch deinem Nebenmenſchen Gutes geben und laßen, wenn du auch noch ſo bitter gegen die Deinen biſt, ſo wird er doch über lang oder kurz deinen Fall, dein Abſterben erfolgen laßen, und nun denen Ruhe und Friede wiedergeben, die du ſo gepeinigt haſt im täglichen Umgange, und ſein Werk moraliſches Gute zu befördern, wird doch beſtehen und fortgehen, wenn es auch noch ſo viel gehindert, geſtört, aufgehalten wird, nur daß deine Thorheit deſto größer iſt, dem allen zu widerſtreben, was doch am Ende erreicht werden muß. Denn was iſt thörichter, als immer widerſtreben und widerſtreben wollen, wo doch nichts ganz zu Grunde gerichtet, ganz ausgetilgt werden kann, wo nur die Verſchuldung deſto größer ſeyn wird, je eifriger man widerſtrebt hat?

3) Nun iſt auch noch eines dieſer Verhältniße, wo ſich der Wille Gottes an uns und ſeine Abſicht mit uns zeigt, dieſes, daß wir das Chriſtenthum und die Lehren der Schrift haben. Es iſt leicht zu überſehen, wie man hier ſeine Sünden zu erkennen habe, indem man fragen wird, welchen Gebrauch man für ſeine Perſon davon, daß man ein Chriſt iſt, und die Religion kennt, gemacht habe, wovon aber in noch genug andern Stellen der Application wird zu reden ſeyn. Ueberhaupt ſoll uns das Chriſtenthum dahin bringen, alles auf Gott zurück zu führen, nichts ohne ihn, alles mit ihm verbunden zu denken, und als ſeinen Willen und ſeine Anforderung zu thun. Wir ſollen auch durch dieſe Religion Gott als den Quell ewigen Wohlergehens kennen lernen, der außerdem, daß er für die Bedürfniße des Körpers ſorgt, auch Vater der Geiſter iſt, der die Seele erzieht, wie die leiblichen Väter den Körper erziehen, der ſie für die Zukunft erzieht, ſie auf ein ewiges Da=

ſeyn und Fortdauern vorbereitet. Wir ſollen ſodann Gott kennen lernen als einen den Sündern verzeihenden Gott, durch alles, was die Gnade Gottes in Chriſto iſt, wir ſollen ihm ähnlich zu werden trachten, und zum Principio unſers Denkens und Thuns machen, ſo zu ſeyn, wie er iſt, das heißt: moraliſch gut zu ſeyn. Dies ſind die Elemente des Chriſtenthums. Nun entſteht für mich die Frage: Was iſt nun das alles mir geworden? Wie viel bin ich durch das alles ruhiger und froher, aber auch williger zum Guten und feſter darinn geworden. Gott erzieht auch mich für die Ewigkeit, iſt auch mir in dieſer Rückſicht Quell der Glückſeligkeit. Hier wird nun die Antwort einem jeden ſelbſt überlaßen werden müßen, wie oft er monatlich oder jährlich daran zu denken pflegt. Geſetzt nun, das iſt alles für mich nichts als bloße Theorie, oder ich denke es gar nicht, weil es mein Amt nicht erfordert, oder ich nehme gar nicht oder nur ſelten die Gründe meiner Handlungen hiervon her, geſetzt, daß irgend ein Vortheil, irgend ein Lobſpruch weit mehr über mich vermag, als der Gedanke: Gott will es, dann trete ich aus dem Verhältniße heraus, in dem ich ſtehe, daß ich als Chriſt geboren bin.

Auch weiß man, daß die chriſtliche Lehre ein **Geſetz der Freyheit** heißt, oder eine Lehre, die **Vorſchriften giebt, welche man freywillig beobachten ſoll**, aus Gründen und Argumenten beobachten ſoll, um, bewogen durch dieſe, das Beßere zu wählen, folglich kann ich auch in dieſer Rückſicht fragen: da du nun als Chriſt alles, was du thuſt, aus Gründen und Argumenten thun ſollſt, die dir die Schrift darbietet, wie viel williger, wie viel fertiger zum Guten, wie viel feſter in demſelben hat dich dieſes gemacht? Biſt du nun wirklich williger und fertiger und feſter darinn, weil du dieſen Argumenten, die dir die Lehre der Schrift an die Hand giebt, gemäß handelſt, oder findet das Gegentheil bey dir ſtatt?

Es wird auch in dem Verhältniße, daß wir Chriſten ſind, darauf zu ſehen ſeyn, daß wir **immer das Beyſpiel Chriſti vor uns haben**, und es wird alſo

die Frage dieſe ſeyn: was wirkt nun das Beyſpiel über mich? Kann ich etwas leichter, williger thun, wenn ich denke, das that Chriſtus auch? Kann ich etwas leichter, williger unterlaßen, wenn ich denke, das würde er nie gethan haben? Kann ich freudiger an meine Arbeit gehen, ſie nicht als Laſt und Zwang betrachten, wenn ich denke, ſo gieng er dazu, daß er ſagte, es wäre ihm Speiſe oder Nahrung, Seelenweide, Vergnügen, ſich in Beſchäftigungen zu befinden. Was vermag dieſes Beyſpiel über mich? Wie viel williger, fertiger, feſter macht es mich im Guten? — Aber außerdem, daß wir durch die Sünde aus unſern Verhältnißen, in denen wir mit Gott ſtehen, heraustreten, liegt auch

β) darinn viel enrehrendes, daß man dadurch Gott und allen moraliſch guten Weſen, ſie mögen ſeyn, wer und wo ſie wollen, unähnlich wird. Das iſt doch immer ſehr entehrend, der Wolluſt dienen, ſich dem Trunk ergeben, durch beydes faſt thieriſch werden und aufhören, Gott und allen moraliſch guten Weſen ähnlich zu ſeyn. Noch gehört

δ) dazu, daß man ſich ſelbſt betrügt, immer in der Täuſchung iſt, das iſt ſchön, das iſt nützlich, daß iſt angenehm, das iſt reizend, da doch von alle dem nicht das Mindeſte wahr iſt. Daher die Schrift die Sündigenden ἀσυνέτυς, Unverſtändige, Thoren nennt. Dies alles zuſammengenommen wird man zu denken haben, wenn man über das Entehrende oder die Schädlichkeit der Sünde nachdenkt.

Die Größe der Sünde zeigt ſich aber auch

b) in der Schädlichkeit derſelben, und es verſteht ſich von ſelbſt, daß hier die ſchädlichen Folgen der Sünde gemeynt werden. Dieſe aber theilen ſich in Folgen, die den Sündigenden ſelbſt ſchädlich ſind, und in ſolche, welche andern ſchädlich ſind und werden.

α) Die ſchädlichen Folgen in Abſicht auf den Sündigenden ſelbſt äußern ſich, wie bekannt, bald an dem Körper, bald an den äußerlichen Umſtänden, bald auch am Geiſte. In Abſicht auf den

Körper kann ſehr leicht jeder, wenn er nur einiges Nachdenken anwendet, denken: was hat die Trunkenheit, der Geiz, der Neid, die Wolluſt, für die Geſundheit und Stärke meines Körpers für üble Folgen gehabt, wie habe ich mir dadurch Schaden unter den Menſchen zugezogen, wie mich an meinem Fortkommen gehindert? Wie hat Mistrauen gegen die göttliche Vorſehung mich ſo gemartert und dahin gebracht, daß mein Leben in lauter Kummer und Angſt verfloßen iſt? Doch dies iſt alles zu bekannt, um nur noch ein Wort darüber zu erinnern, wir wollen vielmehr auf die ſchädlichen Folgen ſehen, die die Sünde in Anſehung des Geiſtes hat, beſonders weil, wenn man darauf attendiren will, in den Schriften des neuen Teſtaments ſo ganz vorzüglich immer die ſchädlichen Folgen für den Geiſt, das Elend, das ſie dem Geiſte zuzieht, vorgeſtellt wird. Vieles wird jedoch auch hier nur Wiederhohlung des Geſagten ſeyn. Die Sünde hat ſchädliche Folgen für den Geiſt, folglich

ℵ) für den **Verſtand**. Wenn man ſich nehmlich der Sünde ergiebt, ſo bemächtigen ſich des Verſtandes immer mehr **Irrthümer, Vorurtheile, falſche moraliſche Grundſätze.** Man darf ja nur den denken, der eine Zeitlang der Ehrſucht, dem Geize, der Wolluſt, nachgehängt hat, wie nun da ſich ſeiner immer mehr Irrthümer bemächtigen, als ſey nun Ehre, Vermögen, Genuß der Wolluſt, großes Gut vielleicht nur allein zu ſuchen, wie ſich ſeiner immer mehr Vorurtheile bemächtigen, wenn man nur Ehre, Vermögen habe, da ſey und könne man alles u. ſ. f. Und wenn Sünde und Laſterhaftigkeit entſtehen aus Irrthümern, Vorurtheilen, falſchen Grundſätzen, ſo werden dieſe beym Fortgange der Sünde immer feſter in der Seele, und das iſt das Elend für den Geiſt, daß ſie, die Irrthümer ꝛc. ſich ſeiner immer mehr bemächtigen und ſeine herrſchenden principia ſentiendi et agendi werden. Sagen wir nicht alle von einem Geizigen, daß er ein elender Menſch ſey, eben, weil er die Irrthümer, Vorurtheile, die falſchen

Grundſätze nun ſo eingeſogen hat, daß er nicht im Stande iſt, das allermindeſte wegzugeben, gleichgültig anzuſehen. Dieſes iſt die Sclaverey, die daraus erfolgt, da haben ſich die Irrthümer ſeiner Seele bemächtigt, und da läßt ſich kein Wohl der Seele denken, wo dergleichen Unordnungen im Verſtande herrſchen. Das iſt nun die ἄγνοια in den Stellen der Schrift, wo da vorkommt: περιπατεῖν ἐν τῇ ἀγνοίᾳ, ἐν τῇ ἐπιθυμίᾳ, den Begierden ſich überlaßen aus Unwißenheit. Zu der ἄγνοια gehört aber auch das, wenn Irrthümer ſich ſeiner bemächtigt haben, zu Principiis werden, der iſt nicht ἐν τῷ φωτὶ, der ſieht die Wahrheit nicht ein. Auch das iſt ein Stück von jener Unwißenheit, die mit der ἐπιθυμίᾳ verbunden iſt.

ב) Das Elend oder die ſchädlichen Folgen der Sünde für den Geiſt werden nun auch auf den **Willen** zu beziehen ſeyn. Hier aber darf nur genannt werden, daß der üble Gebrauch der Freyheit dem Menſchen habituell wird, indem er nun nach Sinnlichkeit, nach unordentlicher Selbſtliebe wählt. Das alles iſt aber ſchon vorgekommen und auch mit Exempeln erläutert worden, wo die Rede war von der Herrſchaft der Begierde über die Menſchen und des Menſchen Sklaverey.

Eine andere ſchädliche Folge der Sünde in Abſicht auf den Geiſt iſt dieſe, welche die Schrift **Furcht vor Gott** nennt, und zwar die Furcht vor ihm im eigentlichen Sinne, ſo daß man von ſeinem Misfallen Elend, Strafe der Sünden befürchtet. Denn ſo lange die Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes bleibt, wie ſie unveränderlich bleibt, ſo lange iſt es auch nöthig und unvermeidlich, daß derjenige ſich vor ihm fürchtet, von ſeinem Misfallen üble Folgen befürchtet, der wider ſeine Vorſchriften ſündigt. Es wird daher auch dieſe Furcht vor Gott in der Schrift dem Frieden mit Gott und dem Zutrauen zu Gott entgegengeſetzt, und beydes, der Friede mit Gott und das Zutrauen zu ihm denen abgeſprochen, welche der Sünde dienen. Und wenn auch dieſe Furcht

vor Gott ſich nicht immer in dem Gemüthe der Sündigenden regt, ſo erwacht ſie doch zu ſeiner Zeit, erwacht doch auch zuweilen, und es ſind genug Exempel derer da, bey denen ſie noch am Ende ihres Lebens erwacht, und ſie nahe bis zu einem Grade der Verzweiflung an der Begnadigung Gottes bringt.

Wie nun dieſe Furcht vor Gott, dieſe Unruhe des Gemüths unleugbar iſt, ſo wird das Gemüth durch Sünde auch noch auf eine andere Art beunruhigt, und auch das iſt eine ſchädliche Folge der Sünde, nemlich: **es wird das Gemüth beym Sündigen, ſelbſt bey allem Scheine von Zufriedenheit, dennoch nie zur Zufriedenheit kommen.** Es ſchätzen ſich zwar die, welche ſündigen, beym Sündigen und durch daßelbe glücklich, weil ſie hierbey Erreichung ihrer Wünſche erhalten zu haben glauben, aber ſie kommen doch nie dahin, daß ſie ſagen könnten: nun habe ich etwas, wodurch ich mit Grunde glücklich bin und bleibe, daß ſie ſagen könnten: hieran habe ich viel, wenn ich auch manches andere entbehre, und ſie ſuchen auch nie ein wahres und bleibendes Gut, ſondern nur das, was für jetzt ihnen erwünſcht und angenehm iſt. Daher in der Folge, wenn die gegenwärtige angenehme Empfindung vorüber iſt, ihnen nichts übrig bleibt, was ſie wirklich als ein Gut genießen könnten, wovon ſie ſagen könnten: nun habe ich, wodurch ich glücklich bin und bleibe, woran ich viel habe, wenn ich auch manches andere entbehre. Man denke das Gegentheil hiervon: Tugend, Weisheit, dieſe ſtellen das Gemüth zufrieden, und wer ſie nun beſitzt, kann mit Grunde ſagen: hieran habe ich etwas, wodurch ich glücklich bin und bleibe, welches ſchon ſehr viel iſt, wenn mir auch manches andere entgeht. Selbſt Erinnerung an das geübte Gute ſtellt zufrieden, als wenn man ſich mit Freuden an den Dienſt erinnert, den man einem andern leiſtete, an das Gute, das man auf irgend eine Art geſtiftet hat, und nun auch ſchon in der Erinnerung ein Gut genießt, das man, ſo oft man es denkt, für ein wahres, bleibendes Gut anſehen kann. Nun ſetze

man den entgegen, der nur nach Ehre, nur nach Genuß der Wolluſt, nur nach dem, was auf irgend eine Art den Sinnen ſchmeichelt, trachtet, daher denn bey ſolchen Menſchen das ſtete Hin- und Hertreiben, daß, wenn ſie hier Ehre erlangt haben, ſie auch immer größere Ehre ſuchen, daß ſie, wenn ſie hier die Wolluſt genoßen haben, nun eine andre Art des Genußes der Wolluſt ſuchen, und in ihrer Seele, wie man ſagt, immer eine gewiße Leere finden, daß immer etwas übrig bleibt, immer Streben nach einem andern Genuß, nach einem wiederhohlten Genuße davon. Dann werden nun aus ſolchen Menſchen diejenigen, die von Jahr zu Jahr, von einem Alter zum andern, dieſe und jene Zerſtreuung ſuchen, und wenn ihnen im Alter die jugendliche Wolluſt nicht mehr behagt, oder ſie nicht mehr fähig dazu ſind, ſie dann die Wolluſt im Eßen und Trinken, die Wolluſt und das Vergnügen am Spiel u. ſ. f. ſuchen, ſo daß alſo das Gemüth immer unruhig und unzufrieden bleibt. Das alles ſtellt nie wirklich zufrieden, es gnüget nicht, wie die wahren Güter, Weisheit und Tugend gnügen, wobey man ſchon zufrieden iſt, daß man ſie hat.

Nun ſind auch noch diejenigen Folgen der Sünde zu erwähnen, welche die Schrift als Sache des künftigen Lebens und Zuſtandes oft und deutlich und ſtark genug beſchreibt. Und wenn wir dieſe Folgen auch nicht ganz genau beſtimmen können, ſo wißen wir doch ſo viel gewiß, daß es Elend, Uebelſtand ſeyn werde, was die Schrift Verdammniß nennt. Um nur eines oder das andere hiervon zu erwähnen, ſo iſt fürs erſte der Verluſt der Belohnung unvermeidlich, denn wer Gutes nicht gethan hat, kann doch in alle Ewigkeit nicht dafür belohnt werden, und wer alſo vierzig bis funfzig Jahre Gutes nicht gethan, ſondern ſich der Sünde überlaßen hat, der hat dieſe 40 bis 50 Jahre verlohren in Abſicht auf die Belohnung und Vergeltung des Guten. Schädlich müßen auch die Folgen ſeyn in Abſicht auf die Erinnerung an das Gute und die Fortſezung deßelben. Erinnerung; denn jenes Le-

ben iſt Vergeltung des hier geführten Lebens, und ohne Erinnerung iſt dieſe Vergeltung nicht möglich, denn wir wüßten es ja alsdenn nicht, warum es uns wohl oder übel gienge. Bleibt alſo die Erinnerung, wie unangenehm werden alsdenn die Vorwürfe ſeyn, die ſich der Böſe zu machen hat? Er erinnert ſich an nichts Beruhigendes und Frohes, kann alſo auch für jezt nichts Beruhigendes und Frohes genießen. Das künftige Leben ſoll aber auch Fortſetzung ſeyn, wenn gleich nicht in dem Grade, wie hier, weil alles verändert ſeyn wird. Aber es wird doch Fortſetzung der hier erlangten Erkenntniß, nach 1 Corr. 13, ſeyn, und Fortſetzung der Tugend, nach 2 Petr. 3, 13: Wir warten eines neuen Himmels und einer neuen Erde, in welchen Gerechtigkeit, vollkommene Tugend wohnet. Und da man ſich auch einen unthätigen Genuß eines immerwährenden Wohlſtandes nicht denken kann, weil dies für einen thätigen Geiſt ermüdend ſeyn müßte, ſo wird uns Gott Gelegenheit geben, unſre Moralität zu üben, gegen die und mit denen, die um uns ſind; er wird uns Gelegenheit verſchaffen, unſre Kenntniße zu bereichern. Nun denke man ſich einen Laſterhaften, der den Körper verliert; Sinnlichkeit und Laſterhaftigkeit waren die Dinge, die er mit Hülfe ſeines Körpers genoß, wie traurig muß es für ihn ſeyn, das Inſtrument ſeiner Vergnügungen, ſeinen Körper zu verlieren, was wird alsdann ſein Geſchäft, ſein Gefühl ſeyn? Er muß bis zum Kinde herabſinken und neue Begriffe ſammeln, da er hierinn für die Ewigkeit nichts that, und doch das Sinnliche nun nicht mehr genießen kann. Ein ſpäterer Fortgang bleibt auf alle Fälle hier unvermeidlich, und wenn auch ſolche Laſterhafte noch am Ende des Lebens ſich änderten, und wir ihnen gern die Gnade Gottes nicht abſprechen wollten, ſo daß ſie auch noch eines beſſern Zuſtandes fähig würden, ſo iſt doch allemal der Fortgang ſpäter, und im funfzigſten Jahre ſeines Lebens anfangen ſich zu beßern, zeigt, daß man wohl dreyßig Jahre früher hätte anfangen können, und folglich dreyßig Jahre immer ſpäter kommt, wenigſtens hin-

ter denen, die da beßer waren, und die immer voraus-gehen, weit, weit zurückbleibt. Und dies giebt Gelegenheit über die Ewigkeit dieſes traurigen Zuſtandes nachzudenken. Man nehme an, ein ſolcher Menſch verbeßere ſich nach tauſend Jahren in etwas, ſo würde doch immer der Gedanke bey ihm bleiben, ſo weit konnteſt du ſchon vor tauſend Jahren ſeyn, und dieſer bleibt immer reuevoll; wie traurig iſt es, durch eigne Schuld auch nur fünf Jahre ſpäter zum Ziele gelangen! Solche gelaßne und ernſthafte Gedanken zeigen die Schädlichkeit der Sünde in ihren Folgen ſtärker, als die ſchrecklichſten ſinnlichen Bilder von ewigen Strafen, und von der unaufhörlichen Länge derſelben. Man wird dann gewiß denken lernen: du mußt die Sünde fliehen, um eines ewigen Wohlſtandes theilhaftig zu werden.

Um nun dies alles, was über die ſchädlichen Folgen der Sünde iſt erinnert worden, auf ſich anzuwenden, ſo ſage man ſich, das habe man ſich ſelbſt zugezogen, ſey ſelbſt Schuld daran, dies habe wohl vermieden werden können, um nun zu fühlen, wie ſehr man ſich durch ſeine eigne Schuld beym Sündigen geſchadet habe, und es muß doch die durch Sünde verurſachte Krankheit, Armuth, Schande und Verachtung des guten Namens, die Verſchlimmerung der Seele oder Furcht vor Gott doppelt unerträglich ſeyn, wenn man dazu denken muß: das alles habe ich mir ſelbſt zugezogen. In Anſehung der Folgen für die Zukunft ſage man ſich: ich habe ſo viel Jahre ohne alle Beßerung gelebt, mich gewiſſen Fehlern ganz überlaßen, ſo viel Jahre iſt nichts vollſtändiges Gutes geſchehen, für ſo viel Jahre dürfte alſo keine Vergeltung des Guten zu erwarten ſeyn. Dann bin ich doch ſchuld ſpäter in der Vollkommenheit weiter zu kommen, als ich hätte kommen können, ſpäter in der Glückſeligkeit weiter zu gehen, als ich hätte gehen können.

β) Es giebt aber auch ſchädliche Folgen der Sünde, welche Andere treffen, ſowohl einzelne In-

dividua, als die ganze Geſellſchaft. Nicht zu erwähnen, was hierdurch wiederum dem Körper, der Geſundheit, dem Vermögen, und andern äußern Gütern Anderer für Schaden zugefügt wird, auch nicht zu berühren, was dadurch der Geſellſchaft, dem Lande, der Familie, zu der man gehört, für Elend und Schaden zugefügt wird, ſo iſt doch ſo viel zu bedenken, daß man hierbey auch Andere in **Irrthum bringt**, es ſey nun, daß man ſie abſichtlich verführe, oder durch ein übles Beyſpiel oder auf irgend eine andere Art dazu verleite, daß man andere zur **Laſterhaftigkeit** führt, daß ſie viel Gutes unterlaßen, viel Böſes thun, und nun alle die vorhingenannten Folgen auch an ſich ſelbſt fühlen müſſen; mithin wird man der andern Schaden bringende, der man ſich ſelbſt geworden war. Und wenn das nun ins Große geht, daß es ganzen Geſellſchaften, Ländern, Familien, Schaden bringt, welche traurige Folgen der Sünde für Andere! Doch dieſer Schaden, welcher unter Andern verurſacht wird, fällt zu ſehr in die Augen, das Böſe nemlich, was böſe Menſchen in der Welt ſtiften, als daß man ſich lange dabey aufhalten dürfte. In der Anwendung auf ſich ſelbſt würde der, der ſo unglücklich geweſen wäre, unter Andern viel Schaden durch Sünde zu ſtiften, ſich zu ſagen haben, was er für ſich und Andere, für Einzelne, für das Ganze, durch Aergerniß, durch Theilnehmung an der Sünde, durch Verführung, durch Beyſpiel u. ſ. w. für Schaden angerichtet habe?

Die Größe der Sünde zeigt ſich aber nicht allein in ihrer Schändlichkeit und Schädlichkeit, ſondern auch

c) **in dem Grade der Verſchuldung**, welche man ſich durch Sünde zuzieht. Alles Sündigen bringt Verſchuldung, und hiervon iſt in der Einleitung geredet worden. Aber die Verſchuldung variirt ſehr. Man weiß ja, daß einer mehr oder weniger als der Andere ſich verſchuldet, daher bey der auf ſich ange-

wandten Erkenntniß der Sünde auch hierauf zu ſehen iſt, wie ſehr und in welchem Grade man ſich verſchuldet habe. Es iſt bekannt, daß man hier nach dem urtheilt, als jemand mehr oder weniger Kenntniße gehabt hat, mehr oder weniger Gelegenheit zu Kenntnißen, zum Guten, mehr oder weniger Gelegenheit zum Böſen gehabt hat; daß man darauf ſieht, ob jemand die Folgen vorausgewußt habe oder nicht, und wenn er ſie vorausgewußt hat, vielleicht aus Leichtſinn ſie nicht geachtet, und, ſo zu ſagen, doch gewollt habe; ferner, wie jemand den Mitteln zum Guten widerſtanden habe, als dem Unterrichte, dem guten Umgange, den Erweckungen des Gewißens, dem Gebet, dem Gebrauch des heiligen Abendmals, ohne von dem allen Gebrauch machen zu wollen, wie er ſich gegen die Urſachen der Laſterhaftigkeit, (wovon zu andrer Zeit ſchon geredet worden) verhalten habe, wie willig, wie leicht und bald er der Einbildungskraft, den Affekten, dem Irrthum, den Vorurtheilen nachgegeben habe. Indem man nun an ſich findet: das wußte ich beßer, das konnte ich vermeiden, da hatte ich gar keine Reizungen, ſondern trieb mich ſelbſt hin, da war wenig Widerſtand nöthig, und ich that es dennoch, da konnte ich mich widerſetzen, aber ich gab nach, und das alles ſich ſelbſt ſagt, ſo kommt man dahin, daß man einſieht, man habe ſich ſchwerer verſündigt, als ein anderer, der weniger Kenntniße, weniger Mittel zum Guten gehabt hat. Und wie man hierüber in Anſehung Anderer ſich nicht zum Richter aufwerfen, ſondern Gott das Urtheil überlaßen ſoll, wie wenig, oder wie ſehr ſie ſich durch Sündigen verſchuldet haben, ſo muß man ſich zum Richter über ſich ſelbſt aufwerfen, da man an ſich viel leichter und unpartheyiſcher erkennen kann, was man hätte verhüten können, und nicht verhütet hat, wie man hätte nicht nachgeben ſollen, und doch nachgegeben hat. — Bey der Größe der Sünden wird man endlich auch

d) **auf die große Anzahl oder die Menge der Sünden zu ſehen haben.** Hier iſt keinesweges die

Meynung, daß man alles begangene Unrecht ins Gedächtniß zurückrufen müße, dies iſt ohnehin nicht möglich, und es bleibt immer wahr, was im 19ten Pſalm, V. 13. ſteht: wer kann merken, wie oft er fehle! Es giebt auch uns verborgene Fehler. Dies iſt der Irrthum der Papiſten, die es für ein nothwendiges Stück der Buße halten, alle und jede Sünden zu bekennen, und glauben, welche Sünde nicht bekannt würde, die würde auch nicht vergeben.

Es iſt auch nicht die Meynung, daß man ſich aller Sünden ſchuldig geben müße, auch derer, die man nicht gethan hat. Das wäre eine ſehr falſchverſtandene Erkenntniß der Sünde, und wie könnte man mit Vernunft von jemandem verlangen, in dem Sinne ſich aller Sünden ſchuldig zu geben? Unmöglich kann Gott verlangen, daß ich mir Fehler zuſchreiben ſoll, die ich nicht an mir habe, und es wäre doch traurig, wenn man ſich darum ſelbſt nicht von Mord und Hurerey freyſprechen könnte. Es gründet ſich dieſe Meynung auf die falſchverſtandenen Worte des Catechiſmus: **Vor Gott ſoll man ſich aller Sünden ſchuldig geben**; aber man ſollte doch erwägen, daß Luther, da er dieſen Ausdruck gebraucht, ſogleich hinzuſetzt, **auch, die wir nicht erkennen**, mithin liegt in dem Genus die doppelte Species, deren ich mich bewußt bin, und deren ich mich nicht bewußt bin; keinesweges aber liegt das darinn, man habe alles mögliche Böſe begangen, wenn man auch Gott zu danken habe und wiße, daß man manches Böſe nicht begangen habe. Dann ſind auch jene Worte der papiſtiſchen Meynung entgegengeſetzt von der Herzählung aller und jeder Sünden vor dem Geiſtlichen. Aber, ſagt man, es wäre doch möglich geweſen, daß man auch in dieſe Sünden hätte verfallen können, und Gott ſey Dank, daß es nicht geſchehen ſey. Allein, es iſt hier nicht die Rede von dem, was geſchehen konnte, ſondern von dem, was wirklich geſchehen iſt. Freylich muß man Gott danken, daß man nicht in dieſe Gelegenheit zu ſündigen verfiel, aber jenes iſt falſche Demuth vor Gott.

Es wird ferner auch nicht gefordert, was einige gewollt haben, daß man ſein Gutes nicht als ganz gut betrachten dürfe, weil man ſonſt zu leicht ſtolz werden könne; daß man ſein Gutes herabſetzen müße, als wenn nicht viel damit wäre; daß man immer reuevoll bleiben müße. Allein, warum ſoll denn hier mein Urtheil nicht mit dem Urtheil Gottes übereinſtimmen, der es vielleicht für ganz gut erklärt? Noch weniger wird verlangt, daß man glauben müße, man habe gar nichts Gutes an ſich. Dieſer Satz ſtiftet doppelten Schaden, erſtlich bey Ungebeßerten; dieſe finden immer manches Gute an ſich, ſie dürften alſo leicht die Beßerung für ein Unding halten. Vielmehr kann man ihnen ja an dieſem Guten zeigen, wie ſie es in andern Stücken anzufangen haben, um auch darinn gut zu werden. Auf alle Fälle wird man dadurch keinen Ungebeſſerten gewinnen, wenn man ihm ſagte, ſo und ſo müße er ſich anſehen, und ſich zeihen, was er nicht gethan habe, oder auch ſein Gutes nicht bemerken. Dann auch bey Gebeßerten. Dieſen müßte es traurig ſeyn, zu denken: ich komme nie weiter, da doch die Schrift ſelbſt zum Wachsthum im Guten ermuntert, und wir dadurch, daß wir fühlen, daß wir im Guten weiter kommen können, noch mehr ermuntert werden, immer weiter zu gehen; ſie würden durch ſolche Vorſtellungen nur niedergeſchlagen werden.

Auch ohne jene Uebertreibungen bleibt immer noch eine große Anzahl von Vergehungen durch das ganze Leben übrig. Man darf ja nur ſeine Verhältniße denken, in denen man mit Gott, mit ſich und mit andern Menſchen ſteht. Man zergliedere z. E. die Verhältniße mit Andern, da man alſo iſt Vater, Sohn, Freund, Mitbürger, Landsmann, Mitchriſt, Glied einer andern Geſellſchaft, und wohin ſich ſonſt unſre Verhältniße mit andern erſtrecken, und nun urtheile man, wer wohl dieſen Verhältnißen mit andern immer volle Gnüge thue und thun könne, wer die volle Pflicht des Freundes, Vaters, Sohnes, u. ſ. w. erfülle? Dazu füge man die

Verhältniße mit ſich ſelbſt; in Abſicht ſeines Körpers, ſeines Geiſtes, ſeiner äußern Umſtände, ſeines Triebes nach Vollkommenheit immer thun, was uns eigentlich obliegt, und dann die großen weit um ſich greifenden Verhältniße mit Gott als Schöpfer, Erhalter, Regierer, Stifter einer Religion; o da werden ſich ſchon eine ziemliche Anzahl von Vergehungen durch das ganze Leben zeigen, da wird man mit dem beſten Sinn und tiefer Empfindung ſagen: Wer kann merken, wie oft er fehle! Ich habe wohl auch nicht ſelten, ſo daß es mir verborgen geweſen, und nicht mehr erinnerlich iſt, gefehlt. Erwogen muß das aber werden, um den Schluß zu ziehen, wie viel man über ſich zu wachen, wie viel man ſich zu ändern, wie viel man Gutes anzunehmen habe, um nicht die Anzahl der Vergehungen leichtſinnig fortzuhäufen. Endlich

4. hat man bey der bedächtig anzuſtellenden Selbſterkenntniß auch auf das von uns unterlaßene Gute zu ſehen. Schon in den erſten Grundſätzen der Religion theilt man die Sünden ein in peccata commiſſionis et omiſſionis. Das Vorige waren gröſtentheils Begehungsſünden, nun ſetze man hinzu das unterlaßene Gute, und bleibe hier wieder ſtehen bey allen vielfachen Verhältnißen, und namentlich nur bey denen, worinn man mit andern Menſchen ſteht. Wie viel unterläßt man nicht, was man thun konnte und ſollte, ohngeachtet bald das Amt, bald die Blutsverwandſchaft, bald die Gemüthsfreundſchaft, bald andere Bande der Verhältniße uns ſo laut auffordern, das und jenes Gute zu thun! Und unterlaßenes Gute ſtiftet gar üble Folgen, es unterbleibt vieles Gute, das eo ipſo erfolgt ſeyn würde, wenn man jemanden gerettet, ihm genützt, oder auf irgend eine Art ihm gedient hätte.

Bey dem Guten aber, das man an ſich findet, nächſt der Sünde, die man begangen hat, erwäge man auch, aus was für Urſachen und in welcher Gemüthsbeſchaffenheit man es thue. Es läßt ſich leicht zugeben, daß kein Menſch ſo böſe iſt, der nicht zuweilen auch Gu-

tes thue und manche gute Seite an ſich habe. Aber es iſt nur hier zu erkennen und zu fragen: aus was für Urſachen und Antrieben und mit welcher Gemüthsbeſchaffenheit es geſchieht, ob das Gute vielleicht aus dieſen oder jenen Affekten, aus dieſen oder jenen Nebenabſichten, aus Menſchenfurcht oder Menſchengefälligkeit geſchiehet; ob man zwar ſeine Pflicht, als des Amtes, des Standes erfülle, aber nur immer als ein Muß, deßen man gern möchte überhoben ſeyn, ſo kurz und ſo leicht hin als möglich, da wird wohl von außen Gutes gethan, und viele billigen das auch, wenn ſie ſehen, daß einer thut, was ſeine Pflicht, ſein Stand und Beruf verlangt; aber er ſelbſt muß ſich immer fragen: was ſind meine Urſachen und Antriebe und meine Gemüthsbeſchaffenheit? da man weiß und ſo oft erinnert worden iſt, was der innere Menſch, das Herz, die eſſentielle Qualität des Guten und der Tugendhaftigkeit ausmacht, ohne welche das Handeln doch nur ein Außenwerk bleibt.

Das alles nun zuſammengenommen iſt Erkenntniß der Sünde, immer mit Hinſicht auf jene individuell angewandte Erkenntniß derſelben, und hoffentlich wird ſo das Wort in dem Paragraph erläutert ſeyn: **Bedächtige** Erkenntniß der Sünde. Uebrigens iſt bey allem dem, was von Erkenntniß der Sünde geſagt worden iſt, nicht die Meynung, kann und ſoll es auch nicht ſeyn, als wenn man nur immer in dem großen Umfange, wie jetzt davon iſt geredet worden, ſeinen fehlerhaften Zuſtand erkennen ſollte, denn wir lernen uns ja alle nach und nach immer mehr kennen. Und wenn man ſich nur vornähme, du willſt allemal die und die Punkte durchgehen, ſo würde man vielleicht dies Geſchäft ſich zur Gewohnheit machen, und den Titel durchlaufen, hier und da etwas excerpiren, was man auf ſich anwenden könnte, wobey immer nicht der rechte Zweck der Selbſtkenntniß erreicht wird, ſondern die Meynung und Abſicht iſt dieſe, daß ein Menſch allmählig den Umfang alles deßen kennen lernen ſoll, was er zu unterſuchen hat, wenn er ſeinen fehlerhaften Zuſtand erkennen will, um ſich ganz und von Grund aus

nach und nach kennen zu lernen, und zu gewißen Zeiten bald hier, bald dort ſtehen zu bleiben, wie ſchon, wenn man auf ſich Achtung giebt, gewiße Zeiten und Fälle uns einmal ſagen werden, die Größe der Verſchuldung, die Größe der ſchädlichen Folgen, die tiefe Verſchlimmerung des Gemüths, den ſtarken Habitus in irgend einer Gattung der Fehlerhaftigkeit, wo man ſchon ſelbſt auf eines und das andere insbeſondere geführt wird, wenn man nur weiß, was überhaupt dazu gehöre, und wie man bald darauf, bald hierauf zu ſehen habe, wenn man ſeinen Zuſtand erkennen will. Es ſoll das auch zu einer wahren und beßern Demuth führen, als die vorhin angegebene war, nemlich zu dieſer, daß man auf das Gute, was man thut, auch aus guter Abſicht und mit guter Gemüthsbeſchaffenheit thut, nicht eingebildet werde, aus dem ganz natürlichen Grunde, weil nebenher immer noch genug mangelhaftes übrig bleibt, man darf nur bald dabald dorthin blicken.

Es iſt nun davon zu reden, daß die Erkenntniß der Sünde, die ſich auf alle jene Punkte erſtreckt, zur Reue führen ſoll, als welche den Grund zur Beßerung, den Anfang dazu enthält durch den baldigen Vorſatz, beßer zu werden, worauf alsdenn die That erfolgen muß.

Die bisher vorgetragene Materie von der Erkenntniß der Sünde kann in der Cruſiusſiſchen Moral, K. 5. nachgeleſen werden, wo alles ſehr gut zergliedert, auch charakteriſtiſch genug beſtimmt iſt, was zu jedem insbeſondere erfordert wird.

Wenn die Erkenntniß der Sünde die Wirkung haben ſoll, daß man ſich dadurch ändert, und wenn die Aenderung nicht nur eine Aenderung der Thaten und des Verhaltens iſt, ſondern auch und vorzüglich eine Aenderung des Sinnes, ſo wird nunmehr der Anfang dieſer Sinnesänderung vorgehen müßen. Und eben dieſer Anfang der Sinnesänderung iſt es, was man mit einem

Worte Reue über die Sünde nennt, und worauf ſich in dem Paragraph die Worte beziehen: ächte Reue und wirkſame Abneigung von der Sünde ſoll aus der Erkenntniß erfolgen.

Zwar ſcheint es, als ob die Reue blos ein Gefühl und eine Empfindung wäre, das man nicht ſowohl beſchreiben und definiren, als an ſich ſelbſt fühlen und empfinden müßte, ſo daß alſo der Erfahrung eines jeden zu überlaßen wäre, was und ob er etwas fühle, wenn er durch Erkenntniß der Sünde zur Reue darüber zu gelangen ſucht. Indeßen kann aber doch das Ganze nicht ein bloßes Gefühl oder bloße Empfindung ſeyn, denn es ſoll doch die Reue durch deutliche Erkenntniß bewirkt werden; nun aber iſt die Folge deutlicher Erkenntniß doch nicht blos eine Regung oder ein Gefühl, ſie iſt ſchon mehr, ſie iſt Sache für Verſtand und Willen zugleich, und eben deswegen haben wir bisher die Erkenntniß ſo viel als möglich zur deutlichen Erkenntniß zu machen geſucht. Außerdem, daß der Weg zur Reue deutliche Erkenntniß iſt, ſo beſteht ſie auch aus vielerley zuſammenkommenden Gedanken, Ueberzeugungen, Urtheilen, Entſchließungen, aber das alles iſt mehr als Gefühl. Man wird ſich ferner erinnern, daß wir Reue ſehr oft die Sinnesänderung nennen, um damit dem Begrif von μετάνοια näher zu kommen. Aber μέτανοια iſt das reſipiſcere, rurſus ſapere, ad ſaniorem mentem redire. Das alſo ſind ja mutata iudicia de agendis et fugiendis, de ante factis et ante omiſſis. Mithin, ſo wenig es nöthig wäre, zu definiren und zu beſchreiben, wenn wir ein bloßes Gefühl verſtehen müßten, ſo nothwendig wird es zu beſchreiben, da wir eine ſehr zuſammengeſetzte Gemüthsbeſchaffenheit zu denken haben. In dieſer Rückſicht wollen wir bey der Reue theils auf Empfindung der Seele, theils aber auch auf das Urtheil derſelben ſehen.

1. Sehen wir auf die Empfindung bey dem, was man Reue nennt, ſo wird ſie ſeyn ein Bedauern, daß man ſo geweſen und ſo geworden ſey, und dies Bedauern wird ſich mit dem Wunſche verbinden, daß

man nicht möchte ſo geweſen und ſo geworden ſeyn, wie man geweſen und geworden iſt. Dies iſt ſo natürlich und leicht zu bemerken, daß man nur an einen jeden Fall des gemeinen Lebens erinnern darf, wo man bereut, denn es zeigt ſich da die Empfindung des Bedauerns, daß es geſchehen ſey, vereinigt mit dem Wunſche, daß es nicht möchte geſchehen ſeyn. Wenn daher die Lehre des Chriſtenthums dieſes Wort aus dem gemeinen Leben nimmt, ſo muß ſie doch auch den Begrif, den es im gemeinen Leben hat, übrig laßen, und zugleich mit annehmen. Und ſo bleibt denn das erſte, was man in allen Fällen bey der Reue empfindet, dieſes Bedauern und dieſer Wunſch. Das Bedauern beſteht darinn, daß man misvergnügt darüber iſt, ja ſogar traurig, wenn wirklich die Reue etwas ernſtliches in der Seele iſt. Hat man alſo erkannt, daß die Sünde ſchändlich ſey, oder uns entehrt, nun ſo wird man darüber misvergnügt und traurig ſeyn, daß man ſeine Vernunft nicht gebraucht, zu Rathe gezogen und befolgt habe, daß man die nähere Belehrung des Chriſtenthums nicht gebraucht, zu Rathe gezogen und befolgt habe, daß man Gott, dem Urheber aller moraliſchen Vollkommenheit unähnlich geweſen ſey; denn darinn beſtund die Schändlichkeit der Sünde. Hat man erkannt, daß man vielfach geſündigt, keinem ſeiner Verhältniße genug gethan habe, weder dem mit Gott, noch dem mit andern Menſchen, noch auch dem mit ſich ſelbſt, ſo wird man misvergnügt und traurig darüber ſeyn, daß in keinem Verhältniße das geſchehen iſt, was geſchehen ſollte. Hat man eingeſehen, daß man ſich geſchadet habe an Körper und Geiſt, daß man andern durch Verführung und Aergerniß geſchadet habe, ſo wird man darüber misvergnügt und traurig ſeyn. Dazu führt die Erkenntniß der Schändlichkeit, Menge und Schädlichkeit der Sünde. Mit dieſem Bedauern, dieſem Misvergnügen und dieſer Traurigkeit iſt der Wunſch, daß alles das nicht möchte geſchehen und erfolgt ſeyn, ſehr genau verbunden. — Aber es könnte ſeyn, daß dieſes Bedauern und dieſer

Wunſch ſchnell wieder vergienge, ein blos flüchtiges Gefühl wäre, das weiter keine ſonderlich wirkſame Folgen für die Aenderung nach ſich zöge, wie das der Fall bey denen iſt, die durch eine gewiße Art von Unglücksfällen zur Reue kommen, aber, wenn das Uebel vorbey iſt, ſogleich wieder zurückfallen. Daher kommen nun zu den Empfindungen des Bedauerns und des Wunſches

2. gewiße Urtheile — Urtheile, nicht Empfindungen und Gefühle, ſondern das, was der Verſtand dabey thut, indem er urtheilt. Dieſe ſind nun,

a) daß man misbilligt, daß man ſo geweſen ſey. Misbilligung aber iſt nicht Empfindung und Gefühl, ſie iſt ja das Urtheil: es iſt nicht recht, daß ich ſo war und wurde. Und hier bey der Misbilligung urtheilt man nun, daß man ſchändlich, ſchädlich, thöricht, unordentlich, unregelmäßig, unweiſe, gehandelt habe. Dieſe Misbilligung nun muß bey einem Vergehen wie bey dem andern ſtatt haben, es ſey nun unſrer Meynung nach größer oder kleiner, ſelbſt die Schooß- und Lieblingsſünden nicht ausgenommen, genug, wenn erkannt wurde, daß es wider die Regel und Vorſchrift ſey, ſo kann es nicht gebilligt werden. Daher redet die Schrift oft davon, daß ſich die, welche geſündiget haben, und ihre Sünden bekennen, vor Gott eben ſowohl als vor ſich ſelbſt ſchämen. Ein ſehr gewöhnlicher Ausdruck, und er kann an dem Exempel Daniels im 9ten Kap. beurtheilt werden, da er in einem Gebet für das Volk ſich dieſes Ausdrucks bedient: wir aber müßen uns, wie unſre Vorfahren, ſchämen. So heißt es auch Röm. 6, 21. Was habt ihr nun für eine Frucht von dem, deßen ihr euch jezt ſchämt? Und Jacob. 4, 9. Euer Lachen verkehre ſich in Traurigkeit, und eure Freude in Beſchämung, d. h. wobey ihr ſonſt freudig, vergnügt geweſen, das muß ſich in Traurigkeit verwandeln, und wobey ihr ſonſt Freude hattet, das muß ſich in Beſchämung verwandeln. Ja es iſt nichts Ungewöhnliches auch in Schriften der Religion, namentlich in aſcetiſchen von einer Schaam über die Sünde zu reden, wenn von der Reue

darüber die Rede iſt. Dächte man nun, was es hier heiße, was darinne liege, ſich ſchämen, ſo würde es das ſeyn, misbilligen, daß man thöricht, unweiſe, unchriſtlich, unregelmäßig, ſchändlich und ſchädlich gehandelt habe, lauter Begriffe, die auch ſonſt, wenn ſie uns in Dingen des gemeinen Lebens vorſchweben, das, was man ſich ſchämen nennt, erzeugen. Alſo erinnern uns ſolche Stellen der Schrift, daß bey Bereuung nicht blos iſt ein Bedauern, und Wünſchen, es möchte ſo nicht geweſen ſeyn, ſondern daß auch noch hinzukommt dieſe Misbilligung unter dem Namen der Schaam. Man nehme hinzu die Stellen, wo Paulus immer in Erinnerung bringt, wer er ſonſt geweſen ſey, ehe er ein Chriſt wurde, wie er die Gemeinde verfolgt habe, und was er da für Ausdrücke von ſich gebraucht, da er ſich bald den größten unter den Sündern nennt, bald den geringſten unter allen andern, denen Gnade wiederfahren iſt, bald auch, wie 1 Corr. 15, eine unzeitige Geburt, um etwas verächtliches, herabſezzendes von ſich zu ſagen. So misbilligt er alſo das, was er ehemals geweſen war, und daß er dieſes geworden, dahin gelangt war.

b) Ein anderes Urtheil des Verſtandes, das mit der Reue verbunden iſt, iſt: zugeben, daß man beym **Sündigen Unrecht habe, und ſich dadurch verſchulde.** Lauter Beſchäftigungen des Verſtandes, ich gebe zu, daß ich Unrecht habe, (Urtheil) daß ich etwas verwürkt, verſchuldet habe (Urtheil) — ſchon etwas anderes als jenes Bedauern und der damit verbundene Wunſch. Hier urtheilt man nun, daß man ſchlechterdings wider den Willen und die Abſicht, wider das Urtheil und den Ausſpruch Gottes gehandelt habe, und wenn dieſer wahr bleibt, man auch zugeben müße, daß man Unrecht habe, weil man geſündiget hat. Wie, wenn der Ausſpruch wahr iſt, daß man nicht betrügen ſondern ehrlich ſeyn ſoll, und man wäre doch nicht aufrichtig und redlich geweſen, wie kann man anders als zugeben, das iſt nicht recht, denn es iſt wider den ausdrücklich erklärten und bekannten Willen Gottes. —

Man giebt ferner zu, daß man ſich hierdurch ſchaden müße, man mag hier die Heiligkeit oder Gerechtigkeit Gottes und in dem allen ſeine Unabänderlichkeit denken, da durch dieſe Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes, die unveränderlich iſt, einmal feſtgeſetzt iſt, Sünde ſchadet und zieht Elend nach ſich; nun iſt ſie an mir, ich muß alſo zugeben, daß ſie mir ſchade, daß ich durch ſie mir geſchadet habe; — oder, wie wir oben bey der Lehre von Schuld und Zurechnung geſehen haben, daß ich nun in dem Verhältniß mit Gott ſtehe, daß mich die der Uebertretung gedrohete Strafe treffen müße; und wenn es heißt, daß Räuber, Trunkenbolde, Hurer und Ehebrecher das Reich Gottes nicht ererben werden, ſo muß der, der in ſolchen Fehlern lebt, zugeben, daß er es nun bey dieſem Fehler nicht ererben werde, denn er ſteht ja bey dieſem Fehler mit dem Geſetz in dem Verhältniß: Sünde ſchließt aus von den Wohlthaten Gottes und ſeiner Seligkeit.

Dieſes zugeben, daß man unrecht, ſich geſchadet und verſchuldet habe, muß ſich nun auf eine Sünde ſo gut, als auf die andere erſtrecken, auf den innern Sinn ſowohl, als auf die äußern Thaten, die uns groß ſcheinenden, ſo gut als die, welche wir für unbedeutend halten, ohne daß wir nun die gewöhnliche Entſchuldigung hinzufügen: Das wäre wohl ſonſt nicht recht, aber doch vielleicht diesmal, weil es in dieſem Alter, unter dieſen Umſtänden, aus guter Meynung, aus Uebereilung, aus Leidenſchaft geſchehen wäre; ſondern der Satz iſt und bleibt wahr: es iſt nicht recht, wo wider die Regel und Vorſchrift gehandelt wird, nur daß es variirt, daß du aus Leidenſchaft, du aus Leichtſinn, du aus guter Meynung nicht recht gehandelt haſt, alle aber habt ihr doch nicht recht gehandelt, der Grund und die Veranlaßung mag ſeyn, welche ſie wolle.

Das iſt es nun, was in dem 32ſten Pſ. heißt, die Sünde nicht verhehlen und nicht verſchweigen, in welchem Ausdruck beſonders das liegt: ſie nicht entſchuldigen wollen, ſondern zugeben, daß ſie unrecht ſey, und

eigentlich nicht entſchuldigt werden könne. Daher ſagt dort David: Da ichs wöllte verſchweigen, d. h. mich entſchuldigen, nicht bemerken, glauben, es käme nicht viel darauf an, verſchmachteten meine Gebeine; er will damit ſagen: mein Gemüth war nicht ruhig, immer kam mir der alte Gedanke wieder: es iſt aber doch verboten, iſt nicht recht. Und wenn auch ſolche Entſchuldigungen, und das Bemühen, den Fehler zu verkleinern und zu vermänteln, eine Zeitlang helfen, das Gefühl erwacht denn doch wieder, daß man ſagen muß: es iſt doch nicht recht, es zieht doch Schaden und Verſchuldung nach ſich. Man nehme hinzu die Stelle aus dem 51ſten Pſalm: An dir, o Gott, allein habe ich geſündigt, du biſt eigentlich der, wider deßen Willen ich gehandelt habe, mit dir habe ich hier eigentlich zu thun, du richteſt eigentlich darüber. Nun folgt: Du bleibeſt gerecht, wenn du redeſt, und rein, wenn du richteſt. Das letztere: Du bleibſt rein, wenn du richteſt, heißt: Du biſt untadelhaft, wenn du mich die übeln Folgen treffen läßeſt, ich muß zugeben, ich habe ſie verſchuldet, und der Wahrheit nach kann ich ihnen nicht entgehen. Du bleibſt gerecht, wenn du redeſt, d. h. wenn du die Sentenz über mich ausſprichſt, ich muß zugeben: es iſt wahr, daß mich üble Folgen treffen müßen, daß ich ſchuldig bin, Gott handelt hierinnen recht. Das heißt anderwärts: Gott recht geben, wie es in verſchiedenen Exempeln in den Büchern der Könige, der Chronik, von den Königen der Heyden, die ſich der Abgötterey ergaben, heißt: Sie gaben Gott recht, d. i. ſie ſagten: es geſchiehet uns recht, geſchieht uns nicht zu viel, wenn die Feinde kommen, und unſer Land zerſtören, andere Unglücksfälle eintreten, Gott hat recht, man muß ihm Recht geben. Man leſe ſelbſt nach 1 Joh. 1, 8. 9. 10. und vergleiche hiermit Jerem. 2, 35. ſo wird man aus allem dem, es ſey in theſi oder exemplo geſagt, ſehen, daß bey der Reue immer dieſes Urtheil iſt und ſeyn muß: zugeben, daß man unrecht und ſich verſchuldet habe. Und hierinn beſteht zugleich das, was die Schrift Be=

kenntniß der Sünde vor Gott nennt, als Pſ. 32. 1 Joh. 1, und in mehrern andern Stellen. Denn indem wir nun zugeben, daß er recht habe, wir aber unrecht, daß wir uns verſchuldet haben, daß Uebel uns nicht ohne Grund betreffen, und daß, wenn ſie nicht da ſind, ſie uns doch betreffen werden, uns auch nach dieſem Leben betreffen werden, wofern wir uns nicht ändern; wenn wir das alles zugeben, ſo heißt das eben ſo viel, als: Ich bekenne dir meine Sünde, wobey allerdings mehr geſagt wird, als: ich geſtehe, daß ich es gethan habe. Bey dieſem Bekenntniß der Sünde kommt es nicht an auf Worte, ſondern es kommt an auf das, was in der Seele geſchieht. Wenn denn nun mit dem Bedauern, dann mit dem Wunſche, nicht ſo geweſen zu ſeyn, mit der Misbilligung deßen, was man gethan hat, ſich nun auch das Zugeben verbindet, ſo mag man das in der Stille denken, oder mit Worten ausdrücken, ſo iſt das allemal confeſſio peccati coram Deo. Das braucht kein förmlicher Actus zu ſeyn, der in recitatione verborum quorundam beſtünde, ſondern der beſchriebene Zuſtand des Gemüths, die mutata iudicia zuſammengenommen, das iſt, dem Herrn die Sünde bekennen. Und vor Gott bedarf es auch kein wörtliches Bekenntniß, — woran jedoch, wenn es geſchieht, nichts zu tadeln iſt, — ſondern Gott kennt das Herz, mithin weiß er, welche Empfindungen, welche Urtheile in der Seele ſind, ob es diejenigen ſind, von welchen die Schrift ſo zerſtreut in theſi und exemplo redet, wenn ſie von dem Anfange der Sinnesänderung, der reſipiſcentia, der μετάνοια redet.

Es iſt über dieſes Bekenntniß der Sünde nichts beſſeres zum Nachleſen zu empfehlen, als **Melanchthons** ſehr praktiſche Erklärungen in der Apologie der Augſp. Confeſſ. von S. 182, wo ſehr viel von dieſer Materie vorkommt, und wo er unter andern auch ſagt: „Confeſſio peccatorum coram Deo eſt ipſa contritio", ſelbſt Reue über die Sünde iſt Bekenntniß vor Gott. (Man ſetze nur Geſtändniß für Bekenntniß. Alles kann hier in Gedanken, ſtillſchweigend geſchehen, die Worte ma-

chen das Weſentliche nicht aus.) Er ſetzt hinzu: „quae ſit corde, non neceſſario voce.“

Was aber das Bekenntniß der Sünde vor dem Menſchen betrift, oder die ſpecielle Handlung der Beichte, davon iſt hier nicht die Rede, das gehört in das Kapitel von der kirchlichen Geſellſchaft und den Pflichten ihrer Mitglieder.

Zu dieſem iudicio mutato, das eine Sache des Verſtandes iſt, wird nun auch das ſtärkere Gefühl kommen, daß man beym Sündigen elend und unglücklich ſey; und namentlich nach der Lehre des N. T. daß man in Anſehung ſeines Geiſtes und der Zukunft elend und unglücklich ſey. In Anſehung ſeines Geiſtes durch die Verſchlimmerung deßelben, die befeſtigten Irrthümer, Vorurtheile, falſche moraliſche Grundſätze und habituelle herrſchende Begierden, nebſt der daraus fließenden Sclaverey des Laſters, dies iſt: fühlen, daß wir am Geiſte elend ſind. Und nun kommt noch die durchgängige Lehre von dem Elende der Sünde nach dieſem Leben, das diejenigen trift, welche ſich nicht ändern; und wie kann auch das Gefühl, daß man elend und unglücklich ſey, fehlen, wenn das vorhergegangene Misbilligen und Zugeben da iſt, es muß daraus die Empfindung entſtehen, man habe ſich übel berathen, befinde ſich in einem elenden Zuſtande.

So waren alſo die Empfindungen und Urtheile, die alle in dem Wort Reue begriffen ſind, erſtlich: Bedauern, Misvergnügen, nebſt dem Wunſche nicht ſo geweſen zu ſeyn; ferner, die Misbilligung, das Zugeben, es ſey Unrecht und Verſchuldung da, und endlich das Gefühl, man ſey elend und unglückſelig. Und dies letztere, das Gefühl, daß man elend ſey, wird wohl dasjenige ſeyn, was 2 Corr. 7, v. 8 bis zu Ende, Traurigkeit heißt. Nach Erwähnung vorhergegangener ſündlicher Handlungen heißt es: ihr ſeyd betrübt worden, und gleich dabey die Erklärung: ihr habt es bereut. Dies Gefühl wird Röm. 7, 10. auch ſo ausgedrückt: Ich ſtarb — ſterben und Tod, bildlich, iſt elend und un-

glückſelig werden. Dann: ich war ohne Geſetz, denn ich kannte es nicht, wie etwa in den frühſten Kinderjahren, da man keine Idee von der Sittlichkeit hat, oder: ich fragte nicht darnach, folgte meinen Neigungen und Begierden. Hernach kam das Geſetz, es ward meinem Verſtande gegenwärtig, ich applicirte es auf mich, und da ſtarb ich, das Geſetz führte mich zum Tode; ich ward dadurch elend, daß ich erkannte, wie ich das Geſetz übertreten hatte, wie ich mir geſchadet hatte, daß ich mir ſagen mußte: Das iſt dein Körper, dein Geiſt, deine äußerlichen Umſtände, überall Tod, Verfall, Schaden. Hier iſt wirklich: es erſchütterte mich, verurſachte in mir ein ſtärkeres Gefühl. Auch hat man vermuthlich in der kirchlichen Sprache dieſes Gefühl des Elends und der Unglückſeligkeit bezeichnen wollen mit dem Ausdruck: terrores conſcientiae et dolores, in wiefern contritio immer verbunden iſt mit terrore et doloribus conſcientiae. Das iſt das Fühlen: daß man elend ſey. Wenigſtens muß doch den Leuten hier geſagt werden, was dolere ſey. Mich dünkt, wenn ein ernſthaft denkender nun fühlt: Durch eine lange Reihe von Jahren haſt du dich dahin gebracht, daß du zugeben mußt, du ſeyſt elend und unglückſelig, ſo iſt das: dolere de antefactis et terrefieri animo. Aber das iſt der Anfang des ſich ändernden Sinnes.

Nun wird ſich hiermit von ſelbſt und ganz natürlich noch ein doppeltes Gefühl und ein Entſchluß verbinden, erſtlich das Gefühl, daß man Begnadigung oder Verzeihung bedürfe, und dieſes iſt es, was die Schrift will, wenn ſie ſagt: Durch Erkenntniß der Sünde dahin geführt werden, Gott um Vergebung zu bitten. Denn da zugegeben wird, man habe ſich verſchuldet, und alle Verſchuldung beruhe auf der Verſündigung an ihm und ſeinem Geſetze, und da er der Richter aller iſt, und ohne ihn und wider ſeinen Willen kein Menſch glückſelig werden und begnadigt werden kann, ſo iſt es höchſt natürlich zu fühlen, ich bedarf Begnadigung, und ohne ihn kann ſie nirgends geſucht und er-

langt werden. Es kommt alſo hier darauf an zu wißen, Gott will dennoch für eine Ewigkeit hinaus glückſelig machen, wenn ich auch das Gegentheil davon verſchuldet habe, und ſo führen Erkenntniß und Reue zu dem Wunſche: Die Gottheit, unter der ich ſtehe, von welcher ich abhänge, und die mich glücklich machen will auch für die Ewigkeit, möchte ſie doch das Vergangene alles in Vergeßenheit ſtellen, möchte ſie mich nicht die Folgen meiner Handlungen treffen laßen! Ich möchte nicht gern unglückſelig werden. Dies iſt mit einem Wort das Verlangen nach Vergebung.

Zweytens kommt auch hinzu das Gefühl, daß man Beßerung bedürfe. Entweder es iſt alles das nicht wahr, daß man zugegeben hätte, das iſt unrecht, das hat mich unglücklich gemacht, oder es iſt wahr, daß man müße geändert werden, daß man Beßerung bedürfe, und daß kein andrer Weg ſey aus der Sclaverey, der Herrſchaft der Begierde herauszukommen, und Hofnung auch für die Zukunft zu ſchöpfen, als durch Aenderung. Und nun wird ſich auch von ſelbſt ſchon der Entſchluß anders zu werden, zeigen, dieſer Vorſatz hängt genau mit jenem zuſammen, kann nicht davon getrennt werden. Wenn nur das Vorhergegangene ſo iſt, wie es ſoll, ſo kann unmöglich der Entſchluß außen bleiben, ich will das Beßere, das Gegentheil davon thun. Daher auch, wegen des doppelten Gefühls und Entſchlußes, in der ſchönen Stelle 2 Corr. 7, dieſe λύπη eine λύπη ἐις σωτηρίαν heißt, ein Bedauern zum Heil, ein heilſames nutzenbringendes Bedauern, denn da fühlt man, daß man Vergebung zu ſuchen habe, und erhält man ſie, ſo iſt ja das erlangte Heil der Nutzen; man fühlt, daß man Beßerung bedürfe, und wird man beßer, ſo iſt es eclatanter Nutzen und Vortheil; man entſchließt ſich anders zu werden, und führt man hernach den Entſchluß aus, ſo liegt ja der Nutzen auch wieder vor Augen. Indem nun dieſes alles mit der Traurigkeit oder Reue zuſammenhängt, wird ſie λύπη ἐις σωτηρίαν. Und eben in jener Stelle heißt es auch, daß dieſe

λύπη, dieſes Bedauern hervorbringe μετάνοιαν, ganz andere Geſinnungen und Neigungen, ganz andere Entſchlüße und Vorſätze, wovon auch die Exempel in der Stelle angeführt werden. Es heißt auch daſelbſt: die Traurigkeit der Menſchen bringt den Tod, d. h. wenn Menſchen einander zur Reue bringen wollen, z. B. wenn einer den andern beleidigt hat, und jener will es dieſem recht fühlbar machen, dies bringt den Tod, d. h. es zieht vielerley Elend nach ſich; aber die λύπη, wie ſie Gott verlangt, dieſe Reue wirkt σωτηρίαν und μετάνοιαν, ſie wird nützlich, heilſam, ſie führt eo ipſo zur Vergebung, die man ſucht und erhält, ſo wie auch zur thätigen Beſſerung.

Da nun das alles geſagt worden, was die Bereuung der Sünde ausmacht, es ſey nun, daß dies in Empfindungen oder in Urtheilen beſtehe, ſo ergiebt ſich hieraus von ſelbſt, was man von der Buße zu ſagen habe, da mit eben dieſen Worten ſehr oft insbeſondere der Gedanke: Bereuung der Sünde, ausgedrückt wird, und wenn auch dieſes Wort ſeinem Urſprunge und ſeiner Sprache nach eine Büßung, ein Leiden bedeutet, ſo hat es doch dieſe ſeine erſte Bedeutung ganz verlohren, wenn es in der Religionsſprache gebraucht wird, wo es geradezu das gleichbedeutende Wort von Bereuung der Sünde, von allen dieſen Empfindungen und Urtheilen iſt. Ja, wie bekannt, wird es auch zuweilen von der ganzen Umänderung des Menſchen gebraucht. Das Wort deswegen abſchaffen, weil es bisweilen in einem falſchen und übertriebenen Sinne gebraucht wird, wäre wohl zu weit gegangen, denn wo iſt ein Wort, dem man nicht falſche Bedeutungen beylegen könnte?

Es wird auch aus dem obigen Vortrage deutlich, was man von der **Demüthigung des Menſchen vor Gott** zu ſagen habe, denn eben mit dieſem Namen wird nicht ſelten die Bereuung der Sünden mit allen ihren Empfindungen und Urtheilen bezeichnet. Und wenn auch Demüthigung vor Gott noch mehr in ſich begreift, ſo wird man ſchon ſehen, von was für Menſchen die

Rede iſt, von wem es heißt, daß er ſich vor Gott demüthige. Iſt nun die Rede von denen, die mit Erkenntniß und Bereuung der Sünde ſich beſchäftigen und in ſich gehen, ſo wird dann Demüthigung vor Gott eben das in ſich faßen, was mit einem andern Namen die Bereuung der Sünde ausdrückt.

Wenn ferner im §. ſelbſt dieſe Reue eine ächte Reue genannt wird, ſo wird ſich das Charakteriſtiſche von der Aechtheit auch ganz leicht angeben laßen. Aecht wird die Bereuung der Sünde ſeyn, einmal, wenn ſie aus der Erkenntniß der Lehre der Schrift entſteht, zweytens, wenn auch das erkannte und bereuete Böſe unterlaßen wird.

1. Wenn ſie aus der Erkenntniß der Schrift entſteht, iſt ſie ächt, denn dieſen Weg zur Bereuung der Sünde zu gelangen, trägt ja die Schrift durchgängig vor; durch Erkenntniß, durch das, was in dem Verſtande geſchieht, ſoll in dem Willen dieſe Empfindung, dieſe Geſinnung erregt werden. Iſt aber durchgängig die Anweiſung der Schrift, durch Erkenntniß zu dieſem Gemüthszuſtande zu gelangen, ſo iſt dann die Bereuung, der Gemüthszuſtand, ächt, weil er der Anweiſung der Schrift gemäß iſt. Er iſt aber auch darum, daß er von der Erkenntniß anfängt, ächt, weil dieſe ſo erweckte Bereuung dauerhaft und bleibend iſt, denn ſie folgt auf Einſicht und Ueberzeugung, und wird jene deutlich und dieſe gegründet ſeyn, ſo wird auch die Folge der Einſicht, der Ueberzeugung, die Bereuung in ihrem ganzen Umfange dauerhaft und bleibend ſeyn. Nun nehme man im Gegentheil an, daß Bereuung der Sünde, oder in ſich gehen, bewürkt wird durch Krankheit, durch ein großes Unglück, oder irgend einen unangenehmen Zufall, wie auch wohl Menſchen durch ſolche Umſtände bewogen werden, in ſich zu gehen, ſo thun ſie zwar ſehr wohl, wenn ſie hiervon den Gebrauch machen, daß ſie in ſich gehen, nur iſt darum die Bereuung noch nicht ächt, denn nicht ſelten ſchwächen ſich ja die Eindrücke, die eine Krankheit, Herannäherung des Todes, ein groſ-

ſes Leiden, ein großes Elend verurſacht hat, und mit dem vorübergehenden Elend, der beendigten Gefahr, verſchwindet auch zuweilen der dadurch gemachte Eindruck. Und ſo wenig es wahr ſeyn würde, wenn man allen dieſen Veranlaßungen einen Einfluß auf die Aenderung abläugnen wollte, ſo gewiß iſt es, daß die dadurch bewirkte Aenderung nicht diejenige iſt, welche eigentlich geſucht werden ſoll, nicht die wahre ächte Reue, die von dem Verſtande auf den Willen fortgeht. Insgemein drückt man dies ſo aus, daß durch Erleuchtung des Verſtandes die Aenderung hervorgebracht werde, d. h. durch die ihm gewährte Einſicht in das alles, als die Grundlage der Beßerung.

2. Das zweyte Kennzeichen der ächten Reue iſt dieſes: daß man nun auch das erkannte und bereuete Böſe unterläßt. Dazu braucht es wohl nicht langer Vorſtellungen und Beweiſe. Schon im gemeinen Leben meßen wir das Aechte der Reue eines Menſchen in Dingen des gemeinen Lebens darnach ab, wenn er es unterläßt, und machen ihm den Vorwurf einer unächten, blos in Worten beſtehenden Reue, wenn er ſodann ebendaßelbe wieder thut, daher auch das Sprichwort: Nicht mehr thun iſt die beſte Buße. Und das hier um ſo mehr, da ja die ganze Lehre der Schrift Gebrauch von dem allen machen heißt, und eben durch das alles zur thätigen Beßerung und Umänderung führen will. Eben dies war auch die Meynung der Worte des §. würkſame Abneigung von der Sünde, Abneigung, welche thätig wird, ſich durch die That erzeigt.

Anmerkungen.

1. Gott verlangt unſre Reue nicht als einen Endzweck, d. h. er will nicht, daß wir bereuen, um bereuet zu haben, und nun dabey aufhören. Gott will die Reue als Mittel, nicht als Endzweck, und wozu? Ganz natürlich zur Beßerung und folglich auch zur Glückſeligkeit. Iſt dies ſo beſchaffen, wenn wir das oben geſagte von λύπη εἰς σωτηρίαν, von λύπη; die Um=

änderung bewirkt (μετάνοιαν κατεργάζεσθαι); — iſt dem ſo, ſo iſt die Beſchäftigung mit Erkenntniß und Bereuung der Sünde allemal eine nützliche Beſchäftigung, denn ſie führt zu einer glücklichen Veränderung. Dies werden Lehrer der Religion ihren Zuhörern um ſo mehr fühlbar zu machen haben, da doch ein großer Theil der Menſchen ſich vor der Erkenntniß und Bereuung der Sünde, dieſem Theile der Buße, fürchtet, und die Tage, die von Buße den Namen haben, die Zeiten, die als Bußbeſchäftigungen angeſehen werden, wie die Zeiten der Vorbereitung auf das Abendmal, da ſie ſich das allemal als etwas trauriges vorſtellen, und auch wohl froh ſind, wenn dieſe Tage vorüber ſind. Dies würde vermieden werden, wenn man bedenken lernte, Gott wolle ja nicht, daß uns einige Tage, eine Zeitlang unangenehme Empfindungen erfüllen, damit ſie uns erfüllen, (als den Endzweck), ſondern er wolle das alles als Mittel zur Beßerung und folglich auch zur Glückſeligkeit. Das recht fühlbar zu machen, nehme man ſolche Stellen der Schrift zu Hülfe, wo es heißt: Wir gehen von Finſterniß zum Licht, und wenn nun entwickelt wird, was Finſterniß ſey, nemlich Unwißenheit, Böſes, Elend, ſo iſt ja das nichts ſchreckliches und trauriges, übergehen zu Kenntnißen, zum Guten, zum Wohlſtande. Ferner: Wir gehen aus dem Reiche Satans in das Reich Gottes, d. i. aus der Zahl böſer Menſchen in die Zahl guter und tugendhafter Menſchen; wir gehen aus der Knechtſchaft der Sünde in die Freyheit über, nemlich von dieſer Knechtſchaft; wir hören auf Kinder des Teufels zu ſeyn, d. i. ihm ähnlich zu ſeyn, dem ſchändlichſten moraliſchen Geiſte, den wir kennen, und werden Gott ähnlich, Gottes Kinder, ähnlich dem Urbild aller moraliſchen Vollkommenheit. Auf dieſe Art wird man den Inhalt des ſo gewöhnlichen Ausdrucks, Buße, Bekehrung ſey eine ſelige Beſchäftigung, andern, die man lehren ſoll, verſtändlich machen.

2. Gott will die Buße oder Reue nicht als etwas, wodurch er erſt müße bewogen werden,

uns die Sünde zu vergeben, nicht als eine Art von Büßung, die wir leiſten müßten, um ihm genug zu thun, damit er nun, weil wir ihm hierdurch genug und uns wehe gethan haben, uns die Sünde vergebe, eine Vorſtellungsart von der Reue und Buße, die ſich mit der ſcholaſtiſchen Theologie auch auf das Syſtem der römiſchen Kirche fortgepflanzt hat. Aber es gehört ſehr wenig dazu, zu wißen, daß Gott von uns nicht erſt bewogen werden dürfe, uns zu vergeben, am wenigſten durch unſre Selbſtpeinigung, und angethanene Quaalen dahin gebracht werden dürfe, uns zu vergeben; denn wie oft und laut ſagt nicht die Schrift, daß er freywillig, aus Liebe und Barmherzigkeit vergebe, daß er uns von Ewigkeit her geliebt, von Ewigkeit her uns zu vergeben beſchloßen, und zu dem allen die Anſtalt der Erlöſung durch Jeſum getroffen und ausgeführt habe. Folglich, wenn es ein freyer Entſchluß war, uns zu vergeben, ſo bewogen wir ihn nicht erſt dazu, bewogen ihn nicht erſt durch ſolche Büßungen und Beſchwerden, die wir uns zufügten. Und, wenn Vergebung durch und durch Sache der Gnade und der Wohlthat genennt, und alles das ausgeſchloßen wird, was wir unſer ἔϱγον, unſer Meritum, unſre Arbeiten darnach und unſern Erwerb nennen, ſo ſchiene es ja nach jener Meynung, als wollte man die Reue zu einem ſolchen ἔϱγον machen, wodurch man Vergebung zu erwerben ſuchte, welches mit der Lehre von freyer, bloßer Gnade gewiß nicht übereinſtimmen würde. Wenn daher von denen, welche Vergebung der Sünde ſuchen, Reue verlangt wird, ſo wird ſie verlangt als ein **Erforderniß**, als ein Requiſit der Menſchen; aber daß ich ein gewißes Erforderniß an mir haben ſoll, heißt wohl nicht, daß ich dadurch die Sache bewirken, als Effekt bewirken ſoll. Und warum ſollen wir dieſes Erforderniß der Vergebung, die Bereuung der Sünden an uns haben? 1) **Weil wir ohne ſie nicht fühlen würden, daß wir Vergebung bedürfen; 2) weil wir ohne ſie von der erlangten Gnade oder Vergebung keinen Gebrauch machen würden.**

Wir ſollen aber den Gebrauch davon machen, daß wir uns beßern; dies würde nicht erfolgen, wenn wir nicht wüßten, worinn wir uns beßern ſollen, was unſre Fehlerhaftigkeit ſey, was abgelegt werden müße, und daß mit der Bereuung ſofort der Vorſatz anders zu werden und auch die Ausübung ſelbſt verbunden ſey. Damit ich alſo gleich ſehe, ich bedarf Begnadigung und Vergebung, und dann auch, wenn ich ſie erhalten habe, dankbaren Gebrauch davon mache, ſoll ich das Erforderniß an mir haben, die Sünde erkennen und bereuen. So wird dann Vergebung gewiß geſucht, und dann auch Beßerung thätig befördert, weil wir das Gegentheil erkannt und gemisbilligt und bereuet haben. Alle dieſe Vorſtellungen ſind hier nicht Theorie, ſie gehören alle zur Praxis, und die Reue als eine Selbſtbüßung anſehen, wodurch Gott erſt bewogen werden ſollte, zu vergeben, wäre, ſie falſch anſehen, und der reichhaltige Gedanke: ſie iſt Erforderniß zur Vergebung, und warum ſie es iſt, würde dann vielleicht nicht einmal erwogen werden.

§. 3.

Iſt nun die bisher beſchriebene Reue oder der Anfang der Sinnesänderung eine Folge der Erkenntniß, ſo wird ſie auch mit dieſer Erkenntniß in Verhältniß ſtehen müßen, und ſchon aus dieſem Grunde kann nicht bey allen Menſchen einerley Grad des Gefühls der Reue, und einerley Art der Aeußerung und Zeichen derſelben ſtatt haben, wenn man auch nicht auf die Verſchiedenheit der Menſchen ſelbſt, die ſich ändern, und der Umſtände, unter denen ſie ſich ändern, ſehen wollte. Daher man auch keine beſondere Methode über die Art Buße zu thun, feſtſetzen kann, außer, daß man durch Erkenntniß der Sünde zur Reue gelangen müße, welche allemal mit der Erkenntniß in Verhältniß ſtehen wird.

Es liegen alſo hier zwey nicht ganz genaue Vorſtellungen über die Reue zum Grunde: 1) es müße ſich die Reue über die Sünde bey allen in einem gleichen Grade finden und auf einerley Art äußern, 2) man müße nach einer gewißen Methode Buße thun.

Was die erſte Vorſtellung betrift, es müße ſich die Reue bey allen in einem gleichen Maaße zeigen, ſo verlangen manche, daß ſich die Reue durch ſehr heftige Gefühle in der Seele zeigen müße, durch die oben genannten Empfindungen in einem ſehr heftigen Grade, durch heftiges Bedauern, heftiges Misvergnügen, heftige Traurigkeit; oder man verlangt, die Reue müße ſich bey allen auf einerley Art äußern, durch einerley Zeichen an den Tag legen. Unter ſolche Zeichen rechnet man Thränen, Gebehrden, Ringen der Hände, heftige Worte, wodurch man die Sünde verfluche, verabſcheue, welches alles äußerliche Zeichen ſind.

Hierüber wird nun zu bedenken gegeben, daß ſich keines von dem allen in und bey allen Menſchen erwarten laße, und zwar

1. aus dem Grunde, weil die Reue mit der Erkenntniß in Verhältniß ſteht, da ſie aus der Erkenntniß folgt, mithin, je nachdem die Erkenntniß verſchieden iſt, auch die Reue und die Aenderung des Gemüths verſchieden ſeyn muß. Beyſpiele werden dies erläutern. Wenn jemand bey Erkenntniß der Sünde beſonders darauf ſieht, daß die Sünde üble Folgen, Schaam, Elend, Strafen nach ſich ziehe, daß ſie alſo auch ihn für ſeine Perſon unglücklich und elend mache, ſo wird, da ſich die Seele mit Erkenntniß von lauter Elend, Schaam, Unglück und üblen Folgen beſchäftigt, die hierdurch entſtehende Reue angſtvoll, ſchreckenvoll, furchtvoll ſeyn. Es kommt hier vorzüglich darauf an, von was für Begriffen von Gott jemand ausgeht, wenn er zur Sinnesänderung gebracht wird, ob er ihn als den Gott der Furcht und des Schreckens oder der Liebe, der Güte, und des Vertrauens

denkt, ob er nach Art der Juden einen ſclaviſchen Sinn in Beziehung auf Gott habe, oder ob er ſchon auf den kindlichen Sinn gegen ihn geführt ſey. So wird dann in Anſehung der Folgen das Gemüth ganz anders afficirt, wenn man überall einen furchtbaren Gott denkt, als wenn man zugleich den Gedanken der Liebe verbindet. Eben ſo verhält es ſich in Hinſicht auf die Vorſchriften, die wir zu beobachten haben. Wer Gott denkt, als nur immer herrſchend und befehlend, wird anders afficirt, als der, der nebſt dem Willen auch denkt: dieſer Wille iſt Mittel zur Glückſeligkeit. Geſetzt, es findet jemand bey der Selbſtprüfung, das haſt du nicht gethan, und denkt hinzu, du haſt dich nicht nach dem Befehle geachtet, ſo wird er mit Schrecken, mit Furcht erfüllt werden; denkt er aber, du haſt dir geſchadet, dich elend gemacht, ſo wird er Schaam, Misbilligung über ſeine Thorheit empfinden.

Wenn in einem andern Fall jemand die Sünde von der Seite erkennt, daß er ſie als Undank gegen Gott anſieht, daß er ſie als unedel, thöricht, den Menſchen entehrend betrachtet, ſo ſind das nicht ſolche ſchreckliche, furchtvolle Vorſtellungen, wie die vorigen waren, daher die unter ſolchen Vorſtellungen ſich erzeugende Reue ſchaamvoll, demüthigend und niederbeugend ſeyn wird, da hier die Gedanken vorwalten: ich war ſehr undankbar, es entehrte mich, ich gieng ganz ab von dem, was Vernunft, was Regel iſt, ich erniedrigte mich dadurch ganz unter die Würde des Menſchen. Das alles liegt in der Natur der Seele ſelbſt; mit unſern Vorſtellungen, mit dem, was in unſerm Verſtande iſt, hängen hernach auch unſre Geſinnungen und Empfindungen zuſammen, ſie ſtehen damit im Verhältniß.

Iſt die Erkenntniß von der Reue vollſtändig oder unvollſtändig, ſo werden wiederum die entſtehenden Empfindungen variiren. Wenn z. B. jemand dächte, die Reue ſey nur Empfindung, ſo wird dann ſeine Reue gewiß ſehr affektvoll und heftig ſeyn, denn immer iſt in der Seele, ich muß empfinden, bedauern, fühlen. Dächte

ein andrer hinzu, daß es hier nicht auf Empfindung allein, ſondern auch auf Urtheile ankomme, welches oben war, misbilligen, zugeben, daß man ſich verſchuldet habe, ſo wird die Empfindung ſchon gelaßner, ſtiller ſeyn. Denn hier wird der Menſch prüfen: Sind denn nun in mir dieſe Urtheile, denke ich nun ſo, das iſt nicht recht, das zieht Schuld zu? Blos empfinden macht affektvoll, aber urtheilen macht weit gelaßner. Da will man in ſich finden: das iſt mein Urtheil, dies Urtheil kommt aus meinem Herzen, daß es ſo ſey.

Auf dieſe Art kann in der Folge der Zeit bey einem ſchon gebeßerten Menſchen die Reue weit lebhafter und inniger werden, als ſie es im Anfange war, z. E. in den Jahren der Jugend, wenn man zum Genuß des heiligen Abendmahls geführt wird; wie vieles kommt nicht nach und nach hinzu, wie vieles ſieht man nicht deutlicher ein, und wie weit klärer denkt man ſich alsdann Elend, Verſchuldung, Sklaverey der Sünde, u. ſ. w. Ja, wie viel Gutes begegnet uns in dem Fortgange unſers Lebens! Dies zuſammengenommen kann bey einem ſchon gebeßerten Menſchen, zu gewißen Zeiten, wenn er in ſein voriges Leben zurückblickt, ihn zu einer viel innigern, lebhaftern Reue führen, als damals, da er den Anfang machte. Wiederum, weil ſeine Kenntniß viel ausgebreiteter, deutlicher geworden iſt, denn wir lernen uns ja alle nach und nach immer mehr kennen, und werden dann auch immer mehr an uns bemerken, das nicht recht iſt, und in Verhältniß mit Gott und unſern Nebenmenſchen ſehr bedauern, daß wir noch ſo weit zurück ſind, den und jenen Fehler nicht überwältigt haben.

Vielleicht iſt das nun deutlich, daß Reue mit der Erkenntniß in Verhältniß ſteht. Wäre nun das bisher Geſagte gegründet, und es findet ſich ja wohl in der Erfahrung des Lebens, ſo findet ſich auch hiermit der darauf gegründete Schluß richtig, nemlich: man kann alſo nicht bey allen Menſchen einerley Grad des Gefühls der Reue verlangen, und auch nicht einerley Grad der Aeuſſerung und der Kennzeichen deßelben. Nicht einerley

Grad des Gefühls. — Hier wäre nun das alles, was jezt iſt erinnert worden, zu wiederhohlen, hier war ſie ſchreckenvoll, dort gelaßner ꝛc. Wird denn nun aber jenes beßer und deutlicher ſeyn, oder wird jenes ſeine Reue ächter ſeyn, der viel fühlt? Kaum ſollte man es glauben, denn Aechtheit der Bereuung hat das Charakteriſtiſche, daß ſie aus Erkenntniß entſteht. Nun iſt deine Erkenntniß ſo beſchaffen, faßt beſonders jene Geſichtspunkte, die meinige ſo, faßt beſonders dieſe Geſichtspunkte, beyde ſchöpfen wir ſie aus der Erkenntniß, tadle du mich alſo nicht, wenn ich ſchweige, ſtill bin, für mich denke, bedaure, und nicht laut damit werde. Genug, die Quelle iſt ebendieſelbe, wir giengen aber ganz verſchiedene Wege, hatten ganz verſchiedene Geſichtspunkte. Der Grad des Gefühls macht eben ſo wenig die Sache aus, als in Dingen des gemeinen Lebens der Grad des Gefühls für die Aechtheit des Gefühls bürgt. Wer mich liebt, und mir ſeine Zuneigung thätig beweißt, deſſen Zuneigung zu mir iſt ächt, wenn er auch nicht, wie ein andrer, in Worte ausbricht, es durch Gebehrden an den Tag legt, und entbrennt, und nicht weiß, wie er mir ſein Wohlwollen ausdrücken ſoll. Jede ſtille, ſanfte Dienſtleiſtung aus Liebe zu mir, iſt doch gewiß ſo wahr Liebe zu mir, als das, wo es etwas lebhafter zugeht, und mit mehr lauter, feuriger Freude das Wohlwollen ſich äußert.

Man hat ſchon ſeit langer Zeit zur Bemerkung dieſer auf verſchiedene Erkenntniß ſich gründenden Verſchiedenheit der Reue ſich der Ausdrücke bedient: geſezliche Buße, evangeliſche Buße. Unter jener verſteht man Furcht, Angſt, Reue, die durch den Gedanken entſteht: das Geſetz iſt übertreten, ſein Fluch trift mich, alſo durch die Vorſtellungen: geboten, nicht erfüllt, gedrohte Strafen und Uebel. Unter dieſer: die Aenderung unſers Urtheils und Sinnes, welche bewürkt wird durch die Lehre von der Gnade Gottes durch Chriſtum, als: ſo warſt du nun, und doch war dir von Ewigkeit her ein Erlöſer beſtimmt; ſo warſt du nun,

und doch haſt du einen Erlöſer, ſo warſt du, und doch war dir ewiges Wohl beſtimmt, ſo warſt du, und doch haſt du von den erſten Jahren an gelernt: Gott iſt die Liebe, das Chriſtenthum ſtellte dir ihn als einen ſolchen vor. Das ſind argumenta improbandi, hergenommen von der Gnade und Liebe Gottes. Man vergleiche, was in den ſymboliſchen Büchern ſowohl in der Apologie der augſpurgiſch. Confeſſ., als auch in der Formula Concordiae von dieſer poenitentia legali et euangelica geſagt wird.

2. Die zweyte Urſache von denen, die im §. angegeben ſind, iſt die Verſchiedenheit der Menſchen ſelbſt, und ihrer Gemüthsbeſchaffenheit. Da darf man nur an die ſogenannten Temperamente der Menſchen denken, vermöge deren den einen dasjenige traurig macht, wobey der andere nicht in gleichem Grade der Traurigkeit afficirt wird. Wer ſchon Temperaments wegen ſchwermüthig iſt, wird auch in ſolchen Dingen viel tiefere Traurigkeit empfinden, als ein anderer, der bey einem entgegengeſetzten Temperamente ſich das traurige leicht aus dem Sinne ſchlägt, oder auch nicht ſo ſehr gerührt wird. Man darf ferner nur die Verſchiedenheit der moraliſchen Charaktere denken, der Verſtockten, der Sichern, der Heuchler, der bis zur Rohheit verwilderten Menſchen. Das ſind nun nicht alle, wie könnten nun alle dieſe auf ebendieſelbe Art gerührt werden, wie etwa ein Menſch, der bisher ganz in dem Dienſte der Laſter überhaupt, oder in den und jenen Laſtern beſonders gelebt hat? Sie haben ganz verſchieden vorhin gehandelt, können alſo auch nicht einerley Sünde zum Gegenſtande der Erkenntniß haben. Man denke einen, der ganz roh geworden, ganz unter die Menſchheit herabgeſunken iſt, neben ihm ein Kind, das aber ſchon zum Nachdenken über Sünde geſchickt genug iſt, um zur Sinnesänderung hingeführt zu werden, ſollte denn jener Rohe und dieſes Kind einerley Grad des Gefühls haben können? Und wie weit fehlerhafter iſt nicht der Zuſtand des Sichern, des Verſtockten, als deßen, der bey ſonſt manchem Guten auch hier und da noch zu Fehlern hinge-

rißen ward. Es iſt faſt nicht möglich, daß ſie auf gleiche Art, bis zu gleichem Grade, gerührt werden könnten. Oder man ſtelle einen, der ohne alle Zurückhaltung ſich dem Böſen überlaßen hatte, mit einem Heuchler zuſammen, der alle Menſchen Jahre lang hintergangen hat; muß das nicht verſchiedene Eindrücke machen, da bey dem leztern das Acceßorium kommt, du haſt Gott betrügen wollen und Menſchen betrogen. Ja, es ließe ſich zu der Gemüthsbeſchaffenheit auch die verſchiedene körperliche Beſchaffenheit ſetzen, welche auch verurſacht, daß einer mehr als der andere gerührt wird, einer mehr als der andere zu traurigen Empfindungen geneigt iſt. Zu dieſen Urſachen kommt endlich

3. **die Verſchiedenheit der Umſtände, unter denen ſich die Menſchen zu beßern anfiengen.** Wenn jemand gut geweſen, im Guten wohl ſchon weit gekommen war, und alsdann durch eine ſchwere Vergehung zurückfiel, ſo ſind doch die Umſtände ganz verſchieden von denen, wo dies nicht iſt. Und wenn man an das bekannte Beyſpiel des Rückfalls Petri dächte, ſo ſind ja alle die, welche fehlen, nicht in ebendenſelben Umſtänden mit ihm, wie können ſie auf gleiche Art ſo empfindlich, wie er, gerührt werden, ihre Rührung durch ebendieſelben Zeichen und Gebehrden oder durch andere Aeußerungen an den Tag legen? Man denke unter den Umſtänden die verſchiedenen Unglücksfälle, die den und jenen treffen, und die erſte Veranlaßung werden, daß er in ſich geht, wo dann die Empfindung des großen Elends, in welches er gerathen iſt, auch wieder in ſeine eigne Prüfung und Selbſterkenntniß ihren Einfluß hat, und wenn dieſer vorher vielfach gefehlt, ſich ganz dem Dienſte der Laſterhaftigkeit gewidmet hatte, ſo wird auch das hinzukommende äußere Unglück, das ihn trift, bey der Selbſtkenntniß gar viel Einfluß haben. Man erinnere ſich wieder ſolcher Exempel aus der Schrift, wie David iſt, wie Manaßes, wie Petrus und Paulus, unter welchen Umſtänden dieſe dahin kommen, in ſich zu gehen; David, nach ſeinem doppelten Falle, dem Ehe=

bruch und dem dabey begangenen Morde, verfolgt von den Seinigen, in einem Lande, wo eine Menge Menſchen durch die Peſt hinſterben, und von einem Propheten erinnert, der ausdrücklich deswegen zu ihm geſchickt wurde; Manaßes, in die Gefangenſchaft geführt, in Ketten und Banden gelegt, nachdem er vorher die Abgötterey in dem jüdiſchen Lande ſo ſehr begünſtigt hatte; Petrus, durch einen Blick Chriſti gerührt; Paulus, auf jener Reiſe nach Damaſcus durch eine Stimme vom Himmel erweckt, nachdem er vorher dieſe und jene Bedrückungen der neu entſtandenen Chriſten verübt hatte; ja die ganze jüdiſche Nation, ſchon im Gefühl des ſie treffenden Elends, nachdem ſie vorher unaufhörlich ſich dem Dienſte fremder Götter ergeben hatte. Ein junger Menſch, der ordentlich zum Abendmal bereitet, und zur Erkenntniß der Sünde gebracht wird, der kann keine ſolche Traurigkeit empfinden, als Manaße, der die Abgötterey in ſeinem Lande eingeführt, und David, der Ehebruch und Todſchlag begangen hatte.

So verſchieden ſind die Umſtände, unter denen die Menſchen wieder zu ſich gebracht werden, und dieſes macht denn freylich Verſchiedenheit der Empfindung und Rührung, und aller Arten der Gefühle, die etwa mit der Bereuung verbunden zu ſeyn pflegen.

Findet nun aber eine ſo große Verſchiedenheit ſtatt, ſo kann man keine **Methode** feſtſetzen, nach welcher Buße gethan werden müße, — das iſt die Folge, die am Schluß des §. aus dem allen gezogen wird. — Und dennoch iſt dieſes von einer gewißen Sekte unter den Chriſten geſchehen, die man **Methodiſten** nennt, und die eben deswegen dieſen Namen führen, weil ſie über alles, was Gottſeligkeit betrift, eine gewiße Methode feſtzuſezzen verſucht haben, ohne auf die Verſchiedenheit der Menſchen zu ſehen, bey denen doch immer, wenn auch die Hauptſache da iſt, verſchiedene Varietäten ſtatt haben müßen. Desgleichen die Pietiſten, Myſtiker, Fanatiker, haben alle zum Theil ſo ſehr auf Bekehrungsmethode gedrungen, und beſtimmen wollen, wie ſie bey allen zuge-

hen müße, bis zu welchem Grade der Empfindung es kommen, und durch welche Ausbrüche ſich dieſe an den Tag legen müße. Sowohl die Sache ſelbſt als auch die Geſchichte findet man in **Mosheims** Sittenlehre im 2. Th. von der 13. S. an.

Worinne beſteht denn nun dieſe vermeynte Methode Buße zu thun? Mit einem Wort: in dem ſogenannten **Bußkampf**. Was ſoll nun dieſes Wort ausdrücken? **Wornach** ſoll man kämpfen, und **wogegen** ſoll man kämpfen? **Wornach?** Nach einer großen **Reue** und **Traurigkeit**, nach großer Angſt und Schrecken über die Sünde. Und wenn nun das Wort groß erſtaunend relativ und eigentlich kein beſtimmtes Maaß iſt, ſo ſetzen die Freunde dieſer Meynung hinzu, daß dieſe Reue und Traurigkeit, dieſe Angſt und dieſes Schrecken bis dahin gehen müße, daß man an ſeiner Seligkeit verzweifle, ſich ganz für verlohren halte, ſich ſchon ſo gut als wirklich verdammt fühle. Das iſt es, wornach ſie kämpfen, und ihr Ausdruck iſt daher, daß ſie vor lauter Reue an ſich und an ihrer Seligkeit verzweifeln. Deſperatio de ſalute iſt das charakteriſtiſche Wort, deßen ſie ſich bedienen. Dadurch ſoll, wie ſie ſagen, das bewirkt werden, daß man zum Haß gegen die Sünde gebracht werde, wenn man ſieht, wie ſauer es einem die Sünde macht, da ſie den Sünder zu dem Gefühle bringt, als wenn er ſchon verdammt ſey. Das Kämpfen oder Ringen und Streben nach dieſen Gefühlen der Angſt, des Schreckens ꝛc. ſoll ſich äußern durch Thränen, durch Gebehrden, durch Niedergeſchlagenheit, ja ſelbſt durch Würkungen in den Körper, durch Bläße, durch Kraftloſigkeit, daß man es ihm von außen anſehen könne, wie die Seele kämpfe und ringe. Es ſoll ſich auch äußern durch Worte, da man die Sünde verflucht, um den Abſcheu vor derſelben an den Tag zu legen.

Wogegen ſoll man nun kämpfen? Sie ſagen mit einem Worte: **Gegen die Natur**, und verſtehen darunter das **Böſe**, den Hang zum Böſen, die Liebe dazu

und die Freude daran, vorzüglich aber — das iſt ihr eigner Ausdruck — die Härte des Herzens, das ſteinerne Herz, das die Sünde nicht bereuen, nicht fühlen, nicht beängſtigt ſeyn, nicht an der Seligkeit verzweifeln — mit ihren Worten: nicht zerknirſcht werden und zerſchmelzen will. Gegen dieſe Natur oder dieſes Nichtwollen, ſagen ſie, müße man kämpfen, um das Nichtwollen zu überwinden, das harte Herz zu zerbrechen, damit es endlich doch zum Gefühl der Reue, zum Haß gegen die Sünde gelange, damit es endlich doch an ſeiner Seligkeit verzweifeln wolle. Dieſe Arbeit — auch ſo nennen ſie die Sache — müße man eine lange Zeit fortſetzen, ſo daß mancher mehrere Jahre in dieſem Zuſtande, dieſem Kampfe, dieſer Arbeit, dieſem ſtatu luctae zuzubringen habe. Und wenn dies eine Zeitlang geſchehen, und der Menſch zur Verzweiflung an ſeiner Seligkeit gelangt ſey, dann erſt ſey es Zeit ihn zu den Tröſtungen des Evangelii, zu den Verheißungen Gottes in Chriſto zu führen, und dann erſt komme der Augenblick, wo die Gnade durchbreche und die Natur überwinde, wo der Menſch wieder zu Troſt, Ruhe und Freudigkeit gelange. Nur müße man nicht zu bald dahin eilen, man müße lange Zeit in jenem verzweifelnden Zuſtande, in jenem Bußkampf zubringen.

Dies iſt die zergliederte Beſchreibung, genommen aus den Schriften und Worten derer, die verlangen, daß die Buße ſo und ſo, nach einer beſtimmten Methode fortſchreiten ſoll. Zu dem allen wird aus der göttlichen Lehre ſelbſt, das, was man Geſetz nennt, gebraucht, beſonders in ſo fern es Fluch und Verdammniß droht, um durch Erwägung dieſes Fluches ſich zu bekämpfen, und in das Gefühl des Schreckens zu gerathen, das Gefühl: ich bin alſo der Verfluchte, der Verdammte. Es kommen genug Ausdrücke von dieſer Art in Liedern und Gebetsformeln vor, und die Meynung ſelbſt, von welcher wir ſprechen, hat ſich weit genug verbreitet.

Man ſieht endlich, wenn geſagt wird, daß dieſes die alleinige Methode Buße zu thun ſey, daß alles das

von allen geſchehen müße, daß ohne dies keine ächte Reue der Sünde und Erkenntniß derſelben möglich ſey, und dies heißt: man ſetzt eine allgemeine Methode feſt, Buße zu thun.

Einige Erinnerungen dawider und eine kurze Prüfung der Meynung. — Wenn man im Gegentheil erinnert, daß man doch nicht eine ſolche allgemeine Methode möchte feſtſetzen wollen, ſo will man damit nur bitten, daß man doch **nicht alle Menſchen nach ſich** und **ſeinen Meynungen und Vorſtellungen** beurtheilen, und wenn andere nicht gerade das und auf dieſe Art thun, ihnen nicht abſprechen wolle, daß ſie auch in ſich giengen, auch ihren Zuſtand bereueten und erkennten; daß man doch nicht ſeinetwegen, ſeines Exempels, ſeiner Vorſtellungsarten wegen, eine Regel für alle andere feſtſetzen wolle.

Man bittet ferner zu bedenken, daß die Sache ſelbſt, die Reue, da ſeyn könne, ohne jene Methode zu befolgen, und ohne jenen erlangten heftigen Grad, die entſetzlichen Foltern der Gefühle, und ihre Aeußerungen in Worten und Gebehrden, in Verwünſchungen ſeiner ſelbſt. Es gehört ja zur Reue das Bedauern, daß man ſo geweſen und geworden ſey, der Wunſch nicht ſo geweſen und geworden zu ſeyn, das Misbilligen, dann Gott zugeben, daß man unrecht gethan, ſich verſchuldet habe, und fühlen, daß man elend ſey. Nun urtheile man, ob nicht dieſe Empfindung ſammt dieſem Urtheile, misbilligen, zugeben, da ſeyn könne, wenn man ſich auch nicht Jahre lang bey der Reue allein aufhält, oder dieſe geforderte Art des Kampfs nach allen hierbey zum Grunde gelegten Hypotheſen annimmt.

Man bittet weiter zu bedenken, daß ja die ächte Reue ganz andere erweisliche Kennzeichen habe, als dieſe deſperationem de ſalute. Dieſe Kennzeichen waren, wenn ſie aus der Erkenntniß folgt, und dann vorzüglich, wenn nun das erkannte und bereuete Böſe unterlaßen, und das Gegentheil davon, das Gute ge-

than wird. Dies weſentliche Kennzeichen der Reue fordert auch die Schrift vorzüglich, und namentlich Ezechiel 18. wie auch da, wo von den Früchten der μετάνοια die Rede iſt, von beßern Thaten, die allein das Aechte der Aenderung, die im Gemüthe geſchieht, anzeigen. Wenigſtens ſollte das wohl eben ſo ſicher beweiſen, daß man recht zu Werke gegangen ſey, als jenes, daß man ſich ſo und ſo lange, mit der und der Heftigkeit dabey aufgehalten habe. Im Gegentheil können ja wohl ſolche äußerliche Kennzeichen unſrer Empfindungen betrüglich ſeyn. Das äußere und niedergeſchlagene Weſen, aus wie viel andern und nicht ſelten körperlichen Urſachen kann es entſtehen, ohne daß es gerade durch die Erkenntniß bewirkt wird? Auch ſind ſolche äußerliche Zeichen, z. B. Thränen, nicht in unſrer Gewalt. Wer kann denn weinen, wenn er will? Und das Können iſt manchmal die Gabe des Heuchlers, dem die naßen Augen ſtets zu Gebote ſtehen. Auch wird in den Propheten oft genug das Unzulängliche der äußerlichen Zeichen der Trauer beſchrieben, namentlich Jeſ. 58.

Dennoch bittet man auch zu bedenken, wie wir ja gern zugeben, daß Empfindungen bey der Bereuung der Sünde ſind und ſeyn müßen. Auch im Anfange dieſer Materie war es die erſte Erinnerung, welche Empfindungen und Urtheile zuſammengenommen die Reue ausmachen, und wir ſahen da, daß ſie ſich mit Empfindung anſieng, und auch mit Empfindung beſchloß. Nun ſagt man dagegen: Müßen denn dieſe Empfindungen gerade die eurigen ſeyn, in dem Grade, in der Heftigkeit, wie die eurigen? Müßen ſie denn gerade und allein mit euern Namen, die ihr euch gemacht habt, belegt werden? Wir läugnen nicht Empfindung, wir reden nur gegen die Heftigkeit und Methode, wie das ſo lange Zeit hintereinander geſchehen müße.

Wenn aber die Vertheidiger jener Meynung ſich ſo ſehr auf gewiße Ausdrücke der Schrift berufen, auf das zerknirſchte und zerſchlagene Herz, den gebrochnen Geiſt, u. ſ. w. dergleichen Ausdrücke nicht nur im 52ten Pſalm,

ſondern auch anderwärts vorkommen, ſo giebt man ihnen recht gern zu, daß dieſe bildlichen Ausdrücke allerdings ein ſtärkeres Gefühl anzeigen, ſehr gerührt ſeyn, wehmüthig, innig bedauern. Wer wird läugnen, daß die Reue nach Verhältniß der Größe des Verbrechens auch zum ſtärkern Gefühl werden könne? Allein, ſehr gerührt ſeyn, wehmüthig, innig bedauern, iſt denn das ein beſtimmtes Maaß, und das iſt es doch evident, wenn man ſagt: ſo und ſo weit muß man gehen, ſo und ſo lange muß man daran arbeiten. O! für Rührung und Empfindung läßt ſich keine Methode feſtſetzen, ſie kommt ohnehin, wenn nur das Objekt überdacht, gefühlt wird, bey welchem dieſe Rührungen entſtehen. Und warum ſoll gerade das Stärkſte das Weſentliche ſeyn? Dieſe Schrift, die ſich ſolcher Ausdrücke bedient, bedient ſich ja auch ſolcher: Traurigkeit, Reue, λύπη, μεταμέλεια, wie 2 Corr. 7. Warum ſollten denn dieſe Ausdrücke nichts gelten, und nur jene bildlichen, ſtärkern und heftigen? Handle ich weniger nach der Schrift, wenn ich λύπην, μεταμέλειαν zu erreichen ſuche durch die Erkenntniß, als wenn ich nach meiner Hypotheſe, nach meiner Methode bis zu einem gewißen Grade kommen ſoll, der nun Verzweiflung an der Seligkeit und ein gewißes Vorgefühl der Hölle und Verdammniß ſeyn ſoll? So verhält es ſich auch mit dem Ausdruck, ſich vor Gott demüthigen, und dem ſynonymen: ſich wehe thun, 3. B. Moſ. 16. und Jeſ. 58. Das letztere beſtand in Faſten, in ſchlechter Kleidung, in Sitzen auf der Erde, in Beſtreuung des Hauptes mit Aſche, in Weinen, Klagen. Das alles ſind äußerliche Dinge, und wer ſollte von uns prätendiren, daß wir bey der Bekehrung ſolche äußerliche Zeichen der Traurigkeit an den Tag legen müßten? Moribus illorum temporum cum eſſentialibus erant coniuncta externa, ſed externa ſunt accidentalia, mores variant.

Wenn man ſich ferner ſo ſehr auf die bibliſchen Exempel beruft, als die eines Petrus, David, Manaßes, und anderer, ſo ſollte man doch zuerſt bedenken,

daß Exempel nie Regeln werden können. Exempel bleiben allemal individuelle Fälle, und was der und jener in dem Falle empfunden hat, kann nicht ſofort auch von andern empfunden werden. Weiter ſind das Exempel von Menſchen, die ziemlich tief gefallen waren. Fühlten ſie über ihren tiefen Fall großes Schrecken, ſo iſt das nicht Regel für alle, die nicht ſo tief gefallen ſind. Und ſind denn alle Exempel von dieſer Art? Sagt nicht Paulus oft, wie tief er gefallen ſey? und was ſagt er da? Aeußerte er da immer ſo fürchterliche Gefühle? nein, er ſagt, ich bin nicht werth, daß ich ein Apoſtel heiße, da ich die Gemeine Gottes verfolgt habe. So erinnert er ſich daran, ſchämt ſich deßen, misbilligt es, giebt zu, daß er nicht recht gehandelt habe. Die Wohlthat Gottes führt ihn zu dieſer Demüthigung: ich bin deren nicht werth; wenn ich zurückdenke. So ergäbe ſich auch wohl, daß die Gebete ſolcher Perſonen, wie Davids und Manaße, nicht gar wohl die Gebete aller ſeyn können, die ein jeder ohne Ausnahme Wort für Wort recitiren könne. Nächſtdem ſind auch verſchiedene der ſieben Bußpſalmen Gebete deßen, der Krankheit fühlte, als der ſechſte, oder deßen, der ſchwer verfolgt ward, als der 143ſte, und der nun dieſe Krankheit, dieſe Verfolgung, als Strafe begangener Verbrechen anſah. Wie kann das der Sinn und die Empfindung eines jeden Menſchen ohne Unterſchied ſeyn? Andere ſind Bekenntniße nach vorhergegangenem Mord, Ehebruch, wo David um Erlaßung der Strafe dieſer Uebertretungen bittet. Wie kann jemand, der in dieſe Sünden nicht gefallen iſt, gerade die Worte ſprechen: Errette mich von den Blutſchulden, laß mir es nicht zur Strafe werden, daß ich einen Mord begangen habe? Ergo verba ſingulorum in ſingulis exemplis obuia non ſunt verba vniuerſorum in quolibet genere. Daß dieſe Pſalmen Bußpſalmen heißen, kommt her aus dem Alterthum, wo ſie an den Sonntagen in den Verſammlungen öffentlich abgeſungen wurden, wenn die ſogenannten Lapſi publicam poenitentiam thaten, die ent-

weder Diebſtahl oder Ehebruch begangen hatten, oder zum Heydenthum übergetreten waren. Man kann hiervon gar gern den 32ſten Pſalm ausnehmen, der über Buße und Lebensbeßerung die ſchönſte Belehrung enthält. Auch der 130ſte iſt als ein allgemeines Gebet auszunehmen, wo jeder etwas für ſich finden könnte.

Noch bittet man zu bedenken, daß die Praxis der Propheten und Apoſtel, die Art, wie ſie mit denen verfahren, die zur Reue gelangt ſind, ſelbſt mit jener Methode nicht übereinſtimme. Es iſt ſchon oft in Schriften über dieſe Materie erinnert worden, daß Nathan, als er dem David vorſtellte, was er gethan hatte, und dieſer bekannte: ich habe geſündigt wider den Herrn, daß jener auch ſogleich hinzuſetzte: Darum hat auch der Herr deine Sünde weggenommen, du wirſt nicht ſterben. Sobald alſo die Erkenntniß und Bereuung der Sünde da war, erklärte der Prophet, ihm ſolle auch vergeben, er ſolle auch begnadigt werden. Da ward alſo nicht eine lange Zeit in einem ſolchen methodiſchen Bußkampf zugebracht, um ja nicht etwa ſchnell ſich zu tröſten, ſich durch die Gnade Gottes zu beruhigen, vielmehr erfolgte bald darauf die Verheißung der Gnade. (Man leſe in dieſer Rückſicht das 12te K. des 2ten B. Sam.) Nun bedenke man noch alle die Reden Petri an das jüdiſche Volk, da er ihnen zu Gemüthe führt, wie ſie ſich verſündigt hätten, daß ſie den Meßias verworfen und getödtet hätten, wo es heißt, wie Apoſtelſch. 2, 37. da ſie das hörten, gieng es ihnen durchs Herz, ſie wurden dadurch gerührt, fragten: was ſollen wir thun, damit wir ſelig werden? Und darauf folgt: Aendert euch, ſteht ab von der Verwerfung des Meßias, und nehmt ſeine Lehre an εις αφεσιν αμαρτιων. Sofort wird damit verbunden Begnadigung, Vergebung der Sünde, durchgängig immer in Verbindung mit Buße und Glauben an das Evangelium.

So würde denn auch aus der letzten Erinnerung ſich zeigen, warum man nicht eine ſolche allgemeine Methode feſtſetzen ſoll. Mehrentheils ſind in dieſer Mate-

rie die Ausdrücke gebraucht worden: man bittet zu bedenken, und dies muß man auch bey ſolchen Leuten thun, muß nicht heftig gegen ſie diſputiren, nicht ſie des Irrthums beſchuldigen; es kann ſeyn, daß es viele ſehr gut meynen, daß ſie gern recht viel thun wollen. Um deſto ſtiller und ſanfter muß die Zurechtweiſung geſchehen, man bittet das und das zu bedenken, ſtellt vor, daß man es auch nicht übel meyne, immer auch auf die rechte Sache ſehe, wenn es gleich nicht gerade auf dieſe Art geſchehe.

Obgleich die bisher beſchriebenen Vorſtellungen von der Reue den Pietiſten beſonders eigen ſind, ſo ſagt doch einer der vornehmſten unter ihnen, der Biſchof Spangenberg in ſeinem Buche: idea fidei fratrum, p. 244. das ſey nicht der rechte Weg, ſo müße man es nicht von allen ſchlechterdings verlangen. Uebrigens leſe man in dieſer Materie nach:

Spalding von dem Werth der Gefühle im Chriſtenthum.

Millers Lehrbuch §. 76.

Cruſius Moral, Th. I. K. 5. beſonders S. 531.

Mori programma de homine ſubmittente ſe Deo, wo verſchiedenes hierüber theils aus dogmatiſchen, theils auch aus exegetiſchen Gründen iſt erinnert worden.

§. 4.

Die Erkenntniß unſers fehlerhaften Zuſtandes, und die hierdurch zu bewürkende Aenderung findet vielfache Hinderniße, und dies iſt zugleich der Grund, warum man jene Erkenntniß nicht auf eine kurze oder beſtimmte Zeit einſchränken, ſie aber auch nicht mit einer gewißen Einförmigkeit vornehmen und treiben ſoll.

Es giebt viele Hinderniße der Erkenntniß unſrer ſelbſt und der dadurch zu bewürkenden Reue. Unter Hindernißen verſteht man Urſachen, die uns von der Erkenntniß abgeneigt machen, daß wir ſie nicht vornehmen, nicht vornehmen wollen, ſo daß wir folglich auch nicht dazu gelangen können. Dann ſind

ſie auch Urſachen, warum wir unſre Fehler nicht finden, wenn wir auch die Erkenntniß ſelbſt vornehmen, über unſre Fehler wegſehen, ſie nicht als Fehler anerkennen. Oder, es ſind Urſachen, warum nicht Reue und Sinnesänderung erfolgt, wenn auch die Erkenntniß da iſt, ſondern alles mit der Erkenntniß aufhört, und dieſe wieder verſchwindet ohne die Wirkung der Bereuung und des Anfangs der Sinnesänderung. — Dies ſind die verſchiedenen Rückſichten, in welcher die Hinderniße der Selbſterkenntniß und der Aenderung zu betrachten ſind. Dergleichen Hinderniße werden nun zu bemerken ſeyn. Sie ſind erſtlich die allgemein bekannten: Irrthümer, unordentliche Begierden, die Herrſchaft der Begierden über den Menſchen, die verſchiedenen Charaktere u. ſ. f. Alles dieſes iſt aber ſchon durchgegangen und auch im Voraus bemerkt worden, wie es die Erkenntniß des Guten und Böſen und ſeiner ſelbſt hindert. Außer dieſen uns allgemeinen Hindernißen kommt noch zu bemerken die Verwickelung in Geſchäfte und Zerſtreuungen, dort, da man nicht Zeit hat, oder ſich nicht Zeit nimmt, auch an ſich zu denken und ſein eignes Herz kennen zu lernen; hier bey den Zerſtreuungen, da man nicht will an ſich denken, um ſich in dem Genuß der vergnügenden Zerſtreuungen nicht zu ſtören. Hier kann Kenntniß da ſeyn, wie denn ein ſolcher dieſes und jenes leſen und hören kann, aber nun mit der Erkenntniß iſt es aus, nun applicirt er ſie nicht auf ſich, wegen der Verwickelung in Geſchäfte und Zerſtreuungen, mithin kommt es nicht zum Zweck, daß er das Erkannte bereut und den Grund zur Aenderung des Sinnes legt. Das iſt es, was Luk. 8, vom 5ten V. an unter den Urſachen, warum der Saame auf dem vielfachen Boden keine Frucht trug, angegeben wird. Das ſind die Sorgen dieſes Lebens und die betrüglichen Wollüſte, die Verwickelung in Geſchäfte und Zerſtreuungen, die, wie Chriſtus ſagt, den Saamen erſticken, daß er keine Frucht bringt; der Saame fällt wohl auf das Gemüth, ſie hören, leſen, wiſ-

ſen, haben gehört, aber der Effekt davon wird gehindert.

Ein anderes Hinderniß iſt die Liebe zu gewißen Fehlern, die wir an uns haben, die ſogenannten Lieblingsneigungen, oder auch, wie man ſie nennt, Fehler des Temperaments, von denen man voraus ſieht, daß man ſie werde ablegen müßen, wenn man die Sünde erkennen, und ſeinen fehlerhaften Zuſtand unterſuchen wollte, daher man ſich nicht auf die Erkenntniß der Fehler und Unterſuchung der Moralität einläßt, um ſich nicht gedrungen zu fühlen, ſie abzulegen.

Dahin gehört auch die Furcht vor dem Aufwachen des Gewißens, man ſieht im Voraus, daß das Gewißen aufwachen möchte, wenn man ſich ernſtlich prüfen wollte, nun fürchtet man ſich vor dieſem Zuſtande des aufwachenden Gewißens, man erhält ſich in dem Sündenſchlafe, iſt abgeneigt von aller Selbſtprüfung und Erkenntniß der Sünde, man will lieber noch eine Weile ſo fort leben, damit man nicht möchte beängſtigt werden, wenn man Unterſuchungen über ſich anſtellt.

So iſt auch ein Hinderniß die falſche Ruhe, in die ſich manche einzuwiegen pflegen, welche ſich darauf gründet, daß ſie Wohlſtand und Glück genießen, und das nun anſehen, als Beweiſe des Wohlgefallens Gottes, als praemia virtutis, und das um deſto mehr, jemehr ſie ſind unterrichtet worden, daß blühender Zuſtand eine Folge von Tugend und Gottſeligkeit ſey; ſie ſchließen alſo daraus, daß ſie doch nicht böſe, Gott misfällig ſeyn könnten, da ſie offenbar bey Gott in Gnaden ſtünden, oder daß ſie wenigſtens nicht ſehr viel nöthig hätten, tief in ſich zu gehen, da der Flor ihrer äußern Umſtände für ihr inneres Gutes bürge, das dadurch vergolten werde. Wie ſollte es aber ihnen unter ſolchen Vorausſetzungen einfallen, über ſich ſelbſt ernſthaft nachzudenken? Das tadelt Hoſeas am jüdiſchen Volke, K. 12, 9. daß ſie ſich auf ihr Glück und ihren Wohlſtand beriefen, und nun die Erinnerungen der Propheten nicht hörten.

Bey andern wieder iſt Unglück ein Hinderniß der Selbſterkenntniß, da ſie bey vielem Guten, das ſie an ſich haben, doch ſo vielerley Leiden und Uebel treffen, daher ſie nun meynen, es helfe alles nichts, Gutes zu thun, man habe Elend und Noth, werde durch alle ſeine Tugend doch nicht reich, und folglich, weil ſich das nicht vermeiden läßt, lieber die Parthey ergreifen, ihren Begierden zu dienen, wo ſie doch wenigſtens Stillung ihres Wunſches, und eine Art von Vergnügen empfinden.

Dann die Meynung ſo vieler von der Zulänglichkeit der äußerlichen Handlungen, des Gebets, der Abwartung des öffentlichen Gottesdienſtes, des Gebrauchs des Abendmals, womit ſie hernach ſo vieles andere bedecken wollen. Sie glauben auch wirklich, daß ſie nun fromm ſind, und keiner weitern Prüfung bedürfen, oder doch wenigſtens keiner ſolchen, als etwa ganz böſe, die von dem allen nichts beobachten, und denken in dieſer falſchen Ruhe nicht daran, daß es ihnen noch an der eigentlichen innern Gottſeligkeit fehle.

Andere beruhigen ſich fälſchlich damit, daß ſie ſich von groben bürgerlichen Verbrechen und Ausſchweifungen enthalten, wobey wir uns an das Gleichniß vom Phariſäer erinnern können, welcher ſagte: er danke Gott, daß er nicht wie andere Leute, Räuber, Ungerechte, Ehebrecher ſey, und ſich auch noch ſeiner guten Werke rühmte, daß er zweymal in der Woche faſte, und den Zehnden von ſeinem Vermögen Andern gebe; ſo glaubte er gut zu ſeyn, und es fiel ihm nicht ein zu denken, daß er fehlerhaft ſey.

Eben ſo beruhigen ſich manche fälſchlich, weil ſie wohlthätig ſind, wie ſie denn das ganze praktiſche Chriſtenthum nur darein ſetzen, daß ſie andern Gutes erzeigen, ohne zu bedenken, daß ſonſt noch gar viel zum Umfange der Gottſeligkeit erfordert wird, oder ſie beruhigen ſich auch damit, daß ſie ja ordentlich leben, keinen ihrer Mitmenſchen beleidigen und in ſeinen Gerechtſamen ſtö-

ren, daher ſie ſich nun für gottſelig halten. Das iſt die Sprache derer, die Offenb. Joh. 3, 17. ſo redend eingeführt werden: Ich bin reich, und habe gar ſatt und fehlt mir an nichts. Das iſt die falſche Ruhe, ſie glauben Tugend und Gottſeligkeit an ſich zu haben, weil ſie dieſes oder jenes Gute an ſich finden; daher wird auch in jener Stelle hinzugeſetzt: Du bedenkeſt nicht, das du arm, blind und blos biſt, ich rathe dir, daß du dich um andre wahre Güter bekümmerſt.

Andre werden an der Selbſterkenntniß verhindert durch **wirklich grobe Irrthümer**, dergleichen dieſe ſind: Ich werde noch nicht ſterben, das hat ſchon noch Zeit, in mich zu gehen und meine Fehler abzulegen, ich bin noch jung, ich muß noch die Welt genießen. Folgt nicht daraus eine Abneigung von der Erkenntniß ſeiner ſelbſt?

So gehört auch unter die Hinderniße die neulich beſchriebene **Sicherheit**, die darinn beſtand, daß man ganz unbeſorgt lebt, als wenn unſer jetziges Verhalten nicht ſchade, es werde ſich ſchon eine Zeit, eine Gelegenheit finden, wo es ſich werde ablegen laßen.

Zu den Hindernißen kann auch dieſes gerechnet werden, daß es **vielen an Uebung und Geſchicklichkeit fehlt**, das zu betrachten, was in dieſem Falle der Selbſterkenntniß zu betrachten iſt. Zwar kann wohl jeder die unrechten Handlungen bemerken, die er begangen hat, aber dabey iſt doch nun auch zu bedenken, warum das unrecht ſey? was Geſetz iſt, von dem man abweicht? was das heißt, von Gott abhängig ſeyn und unter ihm ſtehen? was das heißt, daß Sünde entehrend und vielfach ſchädlich ſey? Da giebt es nun viele, die ſich ſo wenig über das Sinnliche erheben und das Intelligible denken können, die beſonders gar nicht begreifen können, was das ſey, durch Sünde ſein Gemüth verſchlimmern, im Böſen immer fertiger und feſter werden, Irrthümer und Vorurtheile immer mehr einwurzeln laßen, immer mehr Sklav der Sünde werden, die gar nicht fühlen können die Idee: Sünde entehrt und ſchändet, oder noch

weniger ſich zu dem künftigen Zuſtande nach dem Tode erheben und erwägen können, daß ihnen viel Vergeltung des Guten entgehen werde, das ſie hier unterlaßen haben, daß ſie da weit und lange hinter Andern ſtehen würden, die hier bey Zeiten angefangen hätten, ſich auf die Zukunft vorzubereiten. Das ſind Dinge, die ſich freylich nicht in einer Handlung mit den Sinnen empfinden laſſen, ſondern die überdacht werden müßen. Gleichwohl ſind dieſe Dinge alle zu überdenken, um zu ſehen, was das ſey: unrecht oder ſündhaft handeln. Da aber nicht alle geübt und geſchickt genug dazu ſind, Dinge, die ſich nur denken laßen, die nicht ſinnlich empfunden werden können, zu überlegen, ſo bleibt es immer dabey, daß man eine Handlung bemerkt, und kürzlich dazu denkt, ſie ſey verboten, es ſollte nicht ſo ſeyn, obgleich noch ſo vielerley dabey zu denken wäre, um einzuſehen: es iſt nicht recht, es iſt Sünde. Und eben darum, weil vielen die Geſchicklichkeit und Uebung darinn fehlt, wird es doppelte Pflicht des Religionslehrers ſeyn, ſie auf Erkenntniß ſolcher Dinge zu führen, und das, was einem großen Theil nicht geläufig iſt, wozu ſie nicht fähig ſind, ihnen zu erleichtern, und alſo jenem Hinderniße der Selbſterkenntniß vorzubeugen, durch Belehrung über das alles, was Geſetz, Abhängigkeit von Gott, was, wenn man über die Sünde nachdenkt, ſchändlich, groß iſt, um ſeinen eigenen Zuſtand gegen alle dieſe Lehren und Vorſtellungen halten zu können.

Hinderniß der Selbſterkenntniß iſt auch die ſo ſchwankende Ueberzeugung vieler Menſchen von unläugbaren moraliſchen Wahrheiten und Grundſätzen, als dieſe ſind: Was einmal Pflicht iſt, iſt es unabänderlich und unauflöslich; was unrecht iſt, bleibt einmal wie das andere unrecht. Alle Fehler ziehen ſchädliche Folgen nach ſich, wenigſtens doch für den Geiſt durch deßen Verſchlimmerung. Sie nicht fühlen, nicht bald fühlen, iſt kein Beweis dagegen, ſie kommen endlich doch. So evident nun dieſe Grundſätze ſind, ſo findet man doch, daß viele nicht recht davon überzeugt ſind,

daß ſie das, was Pflicht iſt, nicht für ſich, und nicht allemal für Pflicht halten, daß ſie, ohngeachtet ſie wißen, daß alle Fehler ſchädliche Folgen haben, dennoch nicht glauben, daß ſie eintreten werden, denn das ſieht man aus ihren Entſchuldigungen, da ſie bald ſagen, ſie hätten es aus guter Meynung gethan, ſie hätten es nicht genau überlegt, die Umſtände wären doch jetzt anders, ſie wären krank, wären in Noth geweſen, gleich als wenn durch ſolche Nebenumſtände jene ausgemachten Wahrheiten aufhören könnten, und etwas unrechtes darum nicht unrecht wäre, weil man krank, weil man in Noth ſey, weil man es nicht recht überdacht hätte. Auch darum alſo werden Lehrer der Religion ſolche ausgemachte moraliſche Wahrheiten einzuſchärfen haben, um die Ueberzeugung davon zu befeſtigen, damit ſie nicht ſo ſchwankend bleiben, und die Leute um eines kleinen Nebenumſtandes willen ſo urtheilen, als wenn ihre Pflicht aufhörte Pflicht zu ſeyn, als wenn Gott nicht auch das Unrecht für Unrecht anſähe, das der Menſch in guter Meynung, oder hingerißen von einer Leidenſchaft gethan hat. Wofern man aber aus ſolchen Gründen die Fehler gern und bald entſchuldigt, kann man auch nicht zur Erkenntniß derſelben gelangen, daß ſie Verſündigungen, auch wohl wichtige Verſündigungen wären, man verwöhnt ſich endlich durch das Entſchuldigen und Excipiren, daß man nicht mehr an ſeinen fehlerhaften Zuſtand denkt.

So iſt auch ein Hinderniß die Art vieler Menſchen, daß ſie ſo gern nur das hören, was Gott ihnen thut, die Lehren von der Gnade, Erbarmung, Vergebung der Sünde, hingegen dasjenige nicht gern hören, was ſie thun ſollen, welche Bedingungen ſie erfüllen müßen, um Gnade Gottes und Vergebung zu erlangen, daß ſie ſehr gern von den glänzenden majeſtätiſchen Eigenſchaften Gottes hören, nicht aber ſehr gern von ſeinen moraliſchen Eigenſchaften außer der Liebe und Barmherzigkeit, nicht gern von ſeiner Heiligkeit, Gerechtigkeit, und der Unveränderlichkeit ſeines Ver-

ſtandes in dem ewigen Urtheil über Gut und Böſe. Denn jenes, was ſie gern hören, beruhigt ſie bald, und das wünſchen ſie, nehmen es auch gern an, dieſes aber beunruhigt ſie, oder es macht ihnen nöthig ſelbſt die Bedingungen zu ſuchen; und, daß ſie ſie an ſich haben, daß ſie ſelbſt etwas thun ſollen, dieſes gefällt ihnen nun weniger. Es iſt faſt eben ſo, wenn viele gern von dem Vertrauen auf Gott, von ſeinem Seegen, ſeiner Unterſtüzzung und ſeinen Verheißungen hören, weil ſie da zu einer Art von Ruhe gelangen, und nun denken, daß ſie viel Gutes von ihm erwarten können. Wenn nun aber erinnert wird, wir müßten doch auch arbeiten, das Unſere eifrig und aus allen Kräften thun, die Verheißungen wären bedingt gegeben, ſo hören ſie das weniger gern; denn dort ſind gute Verſprechungen, wie gut es Gott mit den Menſchen meyne, hier ſind Ermahnungen zur Arbeit, Treue, Fleiß, zur Anſtrengung, daher misfällt das Leztere mehr als das Erſtere. Will aber jemand nur hören, daß Gott ihm vergebe, und nicht hören, was er für Bedingungen an ſich haben, wie er auch in ſich gehen, ſich genau kennen lernen, und ſich hernach auch ändern müße, ſo wird wohl die rechte Selbſterkenntniß nicht ſtatt finden. Daher heißt es 2. Tim. 4, 2. predige, lehre, dringe in ſie, es ſey den Zuhörern zur Zeit oder Unzeit, d. h. ſie mögen es gern hören oder nicht, genug, ſie müßen es auch hören, und alle die Tröſtungen, die ſie gern hören, gehen ſie nicht an, wenn ſie nicht auch das Zweyte hören, unter welchen Bedingungen ſie ihnen zu Theil werden, was ſie ſelbſt auch thun müßen, um der Begnadigung theilhaftig zu werden. — Das bisher Geſagte iſt ganz beſonders für die, welche die Religion lehren ſollen, dem Mangel der Uebung und Geſchicklichkeit in der Erkenntniß abzuhelfen, die wankende Ueberzeugung zu befeſtigen, und das Nöthige zu ſagen, es mag nun wegen der Beruhigung gern gehört oder weil es Unruhe macht, und zur Arbeit auffordert, nicht gern gehört werden.

Endlich iſt noch ein wichtiges Hinderniß der Selbſterkenntniß die Meynung derer, welche glauben, daß ſie ſich noch ſchnell werden bekehren können, es ſey nun in mehrern Jahren, oder vielleicht noch am Ende ihres Lebens. Hierbey ſtellen ſie ſich vor, daß ſich Gott plötzlich über ſie erbarmen werde, daß er es auf unmittelbare Art, und beynahe durch ein Wunder thun werde, und in dieſem Wahne wollen ſie nichts thun, ſondern rechnen darauf, die Erbarmung Gottes werde ſich ihrer ſchon noch einmal annehmen. Solchen Menſchen gebe man folgendes zu erwägen: Es iſt auch keine Sylbe von Verheißung vorhanden, daß dereinſt plötzlich und auf eine unmittelbare Art Gott Menſchen zu ſich bringen oder herumhohlen werde. Wie grundlos iſt alſo dieſe Erwartung, und wie leichtſinnig die Beſchönigung des Vorſatzes, ich will bleiben, wie ich bin, ich will fortſündigen, es kann ja einmal auf eine plötzliche Art eine Veränderung mit mir vorgehen! Man ſtelle ihnen weiter vor, daß dieſe Erwartung in dem ganzen Umfange der chriſtlichen Lehre keinen Grund habe. Der ganze Umfang zeigt, daß alle moraliſche Umänderung durch den Gebrauch des göttlichen Wortes geſchehe, folglich, daß es mittelbar geſchehe, durch das göttliche Wort. Wie kann man erwarten, da die Lehre ohne Ausnahme dieſen Satz vorträgt, Gott werde vielleicht mit mir eine Ausnahme machen und mich einmal unmittelbar umändern? Man ſtelle ihnen ferner vor, daß in ihrem bisherigen Verhalten auch kein Grund ſey, dies zu erwarten. Ihr bisheriges Verhalten iſt ſündigen, vorſetzlich ſündigen, darinn beharren, Gott vernachläßigen, das von ihm dargereichte Mittel zur Beßerung vernachläßigen, und alle gute Ermahnungen aus der Acht ſchlagen, ſammt allen Erinnerungen des Gewißens. Liegt nun wohl hierinn ein Grund, der erwarten ließe, daß Gott an ſolchen Menſchen etwas außerordentliches thun, ſie durch ein Wunder umſchaffen werde? — Alſo ſelbſt das Verhalten ſolcher Leute ſollte ihnen die Hofnung dazu benehmen. Und ſollten ſie auf Beyſpiele ſich berufen,

ſo zeige man ihnen, daß ſolche Beyſpiele mit ihnen keine Aehnlichkeit haben, und daß es abſurd ſey, ſich auf ein oder zwey Beyſpiele zu berufen, und darum von der Regel abzugehen. Und bringen ſie namentlich das Beyſpiel Pauli vor, der ſchnell wäre bekehrt worden, ſo ſage man ihnen, es ſey nicht in jenem Augenblick geſchehen, daß Paulus umgeändert wurde, und zu neuen Einſichten gelangte, denn als er nach Apgeſch. 9, 6. fragte: Herr, was ſoll ich thun? ſo wird ihm befohlen: Gehe hin in die Stadt, da wird man dir es ſagen, und Kap. 22, 12. wird erzählt, daß ein gewißer Ananias zu ihm ſey geſchickt worden, der ihn belehrt und ermahnt habe, er müße von nun an ein Bekenner Chriſti werden. Man ſieht hieraus, daß Ananias den Paulus habe belehren müßen, und alſo nicht geſagt werden könne, in dem Augenblick ſey der ganze Mann moraliſch umgeändert worden, erſchüttert iſt er wohl worden, aber erſchüttert werden, iſt nicht, zur Erkenntniß, zur Reue gelangen, und ein guter Chriſt werden. Eben ſo berufen ſich dergleichen Leute auf das Exempel des Mißethäters, der mit Chriſto gekreuzigt wurde, und was mit ihm vorgegangen ſey; das nun ſehen ſie ſo an, als wenn er in der Stunde wäre bekehrt worden; gleichwohl läßt ſich auch denken, daß ein ſolcher Menſch kann lange in Verhaft geweſen ſeyn, wo er Zeit gehabt hatte, ſein Verhalten zu überlegen und zur Erkenntniß zu gelangen, daß der Mann von Chriſto könne einige Notiz gehabt, und nun einigen Vortheil daraus gezogen haben, ſo daß alſo ſein Ausſpruch: wir ſind ſchuldiger als er, Folge von vielen vorhergegangenen Empfindungen, und ſein Wunſch glückſelig zu werden, Folge von vielen vorhergegangenen Urtheilen ſeyn konnte. Beruft man ſich etwa auch auf die durch Wunder bekehrten Chriſten, ſo gebe man zu bedenken, daß hier: bekehren, ſehr zweydeutig iſt. Es heißt in den Stellen, die davon Meldung thun, nicht, die gänzliche μετάνοια wurde durch ein Wunder in ihnen hervorgebracht, die Erkenntniß und ganze Sinnesänderung wurde bey ihnen dadurch bewirkt, daß ſie einen

Blinden ſehend machen, einen Lahmen heilen ſahen, das möchte wohl ſchwer zu beweiſen ſeyn, ſondern es heißt ſo viel: Dieſe Leute wurden durch die Wunder der Apoſtel aufmerkſam gemacht, und zur leichtern Annahme der chriſtlichen Religion erweckt, denn nach den Wundern entſchloßen ſie ſich, den Vortrag der Apoſtel zu hören, und durch dieſen Vortrag wurden ſie nun gebeßert. μετάνοια war nicht die Folge des Factums als Factum, ſondern durch den Unterricht wurde die μετάνοια bewirkt. Es herrſchten ja auch nach den Wundern noch falſche Begriffe, wie z. B. Ap. Geſch. 14. zu Lyſtra aus den Wundern geſchloßen wurde, daß Paulus und Barnabas Götter wären; dies war offenbar ein irriges Urtheil, das erſt durch den Unterricht verbeßert wurde, durch dieſen mußten ſie von der Abgötterey zum wahren Gott und der chriſtlichen Religion geführt werden. Hier iſt es alſo evident, daß Menſchen nicht in einem Augenblicke bekehrt wurden, aber wenn es auch wahr wäre, daß in jenen beyden Beyſpielen Paulus und der Mißethäter durch ein Wunder plötzlich wären umgeändert worden, ſo erinnere man doch an das abſurde Verhalten, ein oder zwey Exempel zu nehmen, ſich daran zu halten, und das von ſich zu ſtoßen, was die Regel für alle iſt. Und ſagte jemand, ich will mich nicht an die Regel halten, ſondern an die beyden Exempel, ſo könnte man ihm, um ihm das Abſurde begreiflich zu machen, ſagen, es ſey ungereimt, weil zwey, drey, zehen Leute viel Geld erhalten haben durch Erbſchaft, Glücksfall, Loos, ſo wollte man ſich lieber daran halten, als an die Regel: arbeite und verdiene dir etwas. — Andere Gründe wider dieſe Meynung dürfen nur genannt werden, als: Wird man bis zu ſeiner Beßerung leben? Wird man alsdann weniger Stöhrung als jetzt, mehr Stärke des Körpers und Geiſtes haben? Das Sterbebette kann außer der Schwachheit der Sterbenden noch andere Umſtände vereinigen, welche die Beßerung erſchweren oder gar unmöglich machen. Und dann wieder das neulich erinnerte, daß, je länger man ſeine Aenderung unterläßt, deſto mehr gute

Handlungen unterbleiben, die nicht belohnt werden können, weil wir nichts Gutes thun, folglich nicht belohnt werden wollten, wenigſtens ergiebt ſich das aus dem Betragen, wenn man es auch nicht mit Worten läugnet. Endlich kommt auch dies hinzu: Die Reue ſoll durch Erkenntniß entſtehen, aber dieſe Erkenntniß der Lehre und ihrer moraliſchen Grundſätze, wie kann ſie Sache des Sterbens, Sache der letzten Minute des Lebens ſeyn, wenn vorhin gar nicht daran gedacht worden iſt? Einen Spruch herſagen, ſich an etwas erinnern, das man gelernt und gehört hat, und dazu ſetzen: es iſt mir leid, daß ich es gethan habe, iſt denn das aus Erkenntniß entſtehende Buße? Und dann das zuverläßigſte Kennzeichen, daß man ſich geändert habe, iſt das entgegengeſetzte Betragen, allein dies können die Sterbenden nicht äuſſern, ſie wißen alſo nicht gewiß, ob ſie ſich gebeßert haben. Wenn man alles zugiebt, ſo geſchieht da der erſte Anfang zur moraliſchen Vollkommenheit und Glückſeligkeit.

Es zeigt ſich alſo, daß es genug Hinderniße der Erkenntniß der Sünde giebt, wodurch die Reue und der Anfang der Sinnesänderung aufgehalten wird, und nun werden ſich die praktiſchen Folgen leicht beſtätigen, die im §. angegeben werden.

1. **Die erſte Folge war, daß man die Selbſterkenntniß und Prüfung nicht auf eine kurze oder feſtgeſetzte Zeit einſchränken müße.** Es ſchränken aber diejenigen die Selbſterkenntniß und Prüfung auf eine kurze und beſtimmte Zeit ein, die etwa alle Beſchäftigungen in ſich zu gehen und ihren Zuſtand zu erkennen, auf die Woche verlegen, wo ſie ſich zu dem Abendmal vorbereiten, oder nur etwa an gewißen Tagen vornehmen, als an Bußtagen oder an ſolchen, die ihnen wegen ihrer Geburt, wegen anderer Veränderungen ihres Lebens wichtig ſind. Nun bleibt hier zu bedenken, ob man denn in der Zeit, die man dazu ausſetzen will, auch werde Zeit genug übrig haben, ob man an ſolchen Tagen, die man ſich dazu beſtimmt, auch geſchickt genug dazu ſeyn

werde, wegen Geſundheit oder Krankheit, wegen ſich ereignender Glücks- oder Unglücksfälle, wegen Beſchäftigung oder Freyheit von Geſchäften, da gar oft zu der Zeit, die man zu etwas beſtimmt hat, ſich gerade die meiſten Hinderniße zu ereignen pflegen. Und iſt man denn immer aufgelegt dazu? Sich hinſetzen und über moraliſche Dinge nachdenken wollen, iſt nicht immer in unſrer Gewalt. Oft kommt man von ohngefähr auf eine Betrachtung, und wird viel mehr darauf gehalten, als wenn ſie vorſetzlich zum Gegenſtande des Nachdenkens wäre gemacht worden. Es iſt auch hier nicht die Rede von Meditation über die Theorie, dieſe kann man wohl in ſeine Gewalt bekommen, ſondern von Nachdenken in Anwendung auf ſich. Wie kann ich mir einbilden, daß mir an dieſen Tagen, zu jeder Stunde, alle moraliſche Wahrheiten zu Gebote ſtehen, und mich zu dem allen werden tüchtig ſeyn laßen? Ueberhaupt iſt auch die Sache ſehr weitläuftig, wie ſich aus den vorigen Betrachtungen ergiebt, und eine oder die andre Vergehung, dieſen oder jenen Fehler ins Gedächtniß zurückrufen, iſt ja noch nicht alles, wer ſteht uns dafür, daß wir in der kurzen Zeit, die wir etwa dazu beſtimmen, das alles überſehen, das Nöthigſte treffen und bedenken werden; und in einer gewißen Zeit mit ebendemſelben Gegenſtande ſich ſehr lange und viel beſchäftigen, ermüdet ja gar leicht nach dem Zeugniß der Erfahrung; und ſollte dieſe oder jene Woche nur beſonders dazu beſtimmt werden, wie leicht würde man da der Beſchäftigung müde werden, da ſie nun jetzt, in dieſer Zeit, ununterbrochen fortgetrieben werden müßte. Ein anderes iſt, an gewißen Tagen abſichtlicher, umſtändlicher über ſich nachdenken, ein anderes, das ganze Nachdenken über ſich nur auf ſolche Tage verſchieben.

Aus jenen Gründen nun muß die Erkenntniß unſers fehlerhaften Zuſtandes längere Zeit, ja, ſie muß der Wahrheit nach durch das ganze Leben fortgeſetzt werden; ſo daß man ſich immer mehr kennen lernt, immer ſich wieder von einer andern Seite betrachtet. Es iſt daher

auch der Ausdruck gewöhnlich, tägliche Buße thun, womit man ſagen will, das, was Buße iſt, erfordert ein Fortſetzen von Tag zu Tag. Nun gehört zur Buße allerdings auch mit, ſich ſelbſt, ſeinen fehlerhaften Zuſtand kennen zu lernen, und alſo auch das fortzuſetzen, und von Zeit zu Zeit zu wiederhohlen, folglich ſich nicht nur an gewiße Tage und an gewiße Wochen zu binden. Es kann der Sinn des Ausdrucks: tägliche Buße, unmöglich dieſer ſeyn, daß man alle Tage dächte und ſagte, man bereue ſeine Vergehungen, denn ſo würde es in kurzer Zeit zu einer bloßen Gewohnheit werden, und ohne viel Empfindung geſchehen, ſondern tägliche Buße iſt — wenn man dem Worte Buße das Wort Aenderung ſubſtituiren wollte, — tägliche Aenderung, und täglich immer fortgeſetzt, von Zeit zu Zeit, eine Beſchäftigung, die durch das ganze Leben fortgeht.

An Veranlaßungen dazu kann es auch nicht fehlen, und es iſt praktiſch zu erinnern, wo ſolche Veranlaßungen zu bemerken und aufzuſuchen ſind. Man kann dergleichen Veranlaßungen durch einige Beyſpiele erläutern, wenn man auf die unveränderlich währende Güte Gottes ſieht, und unſre immer fortwährende Fehlerhaftigkeit erwägt, ob vielleicht die Vergleichung zwiſchen beiden uns erwecken könnte, oft in uns zu gehen, und zu erinnern, daß wir anders ſeyn ſollten, als wir ſind. Dieſe unveränderliche Güte Gottes zeigt ſich in den Wohlthaten Gottes, die wir genießen, Leben, Nahrung, Kleidung, glücklicher Fortgang unſrer Unternehmungen, Verwahrung vor manchen Uebeln, Schutz und Hülfe in manchen uns unbewußten Gefahren, und bey aller dieſer fortwährenden Güte Gottes behalten wir doch noch Fehler an uns, nehmen auch wohl noch neue Fehler an, misbrauchen ſelbſt dieſe Wohlthaten zu neuen Fehlern oder Wiederhohlung der alten. Sollte uns das nicht veranlaßen an uns zu denken, unſre Fehlerhaftigkeit zu bedauern, und den Entſchluß erwecken, die Summe unſrer Fehler zu vermindern? Dieſe Güte Gottes zeigt ſich auch, wenn uns unſre Be-

ſchäftigungen, ohngeachtet wir durch Leichtſinn, Saumſeligkeit, Stolz, Unordnung, Beleidigung andrer, manche Hinderniße verurſachen, dennoch gelingen, wenn dieſe Fehler uns doch nicht ſogleich ſchaden, und manche üble Folge abgewendet wird, ſo daß unſre Geſchäfte immer gut von ſtatten gehen. Sollte das uns nicht erwecken können, oft an uns zu denken, und unſer fehlerhaftes Betragen zu bedauern? Wir fürchten ſogar, wenn wir Fehler begangen haben, die übeln Folgen derſelben, die uns treffen können, beängſtigen uns durch die Erwartung ſolcher unangenehmen Folgen, und dennoch trift uns das, was wir befürchtet hatten, nicht; ſollte uns das nicht erwecken, die Fehler zu erkennen, zu bedauern, und uns der Güte Gottes zu ſchämen, die nicht einmal Folgen, die wir ſelbſt befürchten, über uns kommen läßt, und wenn wir nun ſehen, das alles, was du beſorgt hatteſt, traf dich nicht, du bliebſt, was du warſt, du bliebſt im Wohlſtande, entfernt von vielem Verdruß, wird da nicht Veranlaßung ſeyn, zu ſagen: ich hatte das nicht verdient, es hätten wohl ſchlimme Folgen aus jenen meinen Fehlern kommen müßen? — und das iſt ja die Selbſterkenntniß. Wie viel könnte man noch von dem übeln Charakter ſagen, den wir nach und nach angenommen haben, oder von den Fehlern, die in uns herrſchend und zur Gewohnheit geworden ſind! Beydes kommt oft wieder, übereilt uns, ehe wir es uns verſehen und reißt uns dahin, wir fühlen alſo unſre Schwäche, Unachtſamkeit, unſre Ergebung in dieſen Fehler oder dieſen Charakter täglich; iſt das nicht Veranlaßung an ſich zu denken, ſich deßen zu ſchämen, und es zu bedauern? Nächſt dieſen Exempeln könnten noch viel andere ähnliche angeführt werden, daraus erhellen wird, daß wir die Selbſtprüfung, die Erinnerung an unſre Fehlerhaftigkeit oft vornehmen müßen, weil wir viel Veranlaßung dazu haben.

2. Das Zweyte, worauf die Betrachtung der Hinderniße der Selbſterkenntniß führt, iſt dieſes, daß ſie nicht mit einer gewißen Einförmigkeit angeſtellt werden

ſoll. Jede Einförmigkeit ſchwächt den Eindruck, den die Sache auf uns machen kann, ſie wird uns geläufig, zur Gewohnheit, und beynahe mechaniſch, wodurch die Regungen gewißer Empfindungen ganz gehindert werden. Man würde aber die Erkenntniß ſeines fehlerhaften Zuſtandes einförmig treiben, wenn man ſich nach gewißen vorgeſchriebenen Formularen von Bußgebeten in aſcetiſchen Büchern prüfen wollte. Es iſt gut, daß in ſolchen Büchern Anleitungen zur Selbſtprüfung und Selbſterkenntniß gegeben werden, aber aller Zweck davon iſt, bemerklich zu machen, auf was man hierbey zu ſehen habe, etwa ſo, wie oben davon geredet wurde, daß man auf Gemüthsbeſchaffenheit, Größe, Schändlichkeit, Schädlichkeit, Menge der Verſchuldung, Grad der Verſchuldung zu ſehen habe. Allein, Formulare ſollen es doch nicht werden, die man nur leſe, und bey denen man ſich einzeln frage, ob man das gethan habe oder nicht, denn niemand kann ein ſolches Formular der Prüfung ſchreiben, das für ein jedes Individuum paßt. Formulare werden im allgemeinen abgefaßt, ſie enthalten das, was von allen gilt, aber wie viel liegt außerdem nicht in jedes ſeinem individuellen Zuſtande! Jedes Individuum hat ja ſeine eignen Umſtände, ſeinen eignen Stand, ſein Alter, ſeine Verbindung mit Menſchen, ſeine bürgerlichen und Familienverhältniße. Jedes Individuums Umſtände verändern ſich, werden aus glücklichen unglückliche, oder umgekehrt. Ja, jedes Alter, in dem wir von Zeit zu Zeit fortrücken, hat auf unſere Sittlichkeit Einfluß, wie man auch ſagt, daß man die Fehler der Jugend mit den Fehlern des Mannes, und die Fehler des Mannes mit den Fehlern des Greiſes vertauſche; jedes Alter hat ſeine Fehler, und wenn wir dieſe und jene Fehler abgelegt haben, nehmen wir auf der andern Seite wieder andere an. Wie iſt es möglich, daß in einem aſcetiſchen Buche vorgeſchriebene Formulare eine Anleitung zur Prüfung meiner ſelbſt, für mein Individuum, in allen meinen Altern, in allen meinen Umſtänden, in allen Veränderungen mei-

nes Lebens paßen können? Und wie viel würden wir hier überſehen, wenn wir nur der Anleitung der Formulare nachgehen, und nicht vielmehr auf uns ſelbſt ſehen wollten. Wie kann mir ein Buch ſagen, worinn ich heute auf dieſe Art fehle, ich heute mit Uebereilung oder auch wohl mit Vorſatz fehle? Eben in dieſer Abſicht iſt bisher von der auf uns ſelbſt angewandten Erkenntniß der Sünde geredet worden, und, um etwas aus dem Katechiſmus anzuführen, ſo iſt es doch weit beßer: Da ſiehe deinen Stand an, ob du Vater, Mutter, Sohn, Tochter, u. ſ. f. ſeyſt, wende die Prüfung auf dich ſelbſt an, wie du den Pflichten dieſes Standes, dieſes Verhältniſſes genug thateſt, wozu man noch ſetzen könnte: Da ſiehe die beſondern Veränderungen deines Lebens an. Man ſollte auch denken, daß man weit leichter ſich würde antworten können, als wenn man ein Formular vor ſich hat. Alſo, allen ſolchen Formularen und Anleitungen ihren Werth gelaßen, wird nur hier erinnert, daß man nicht einförmig dabey ſtehen bleiben, ſondern näher auf ſich ſehen, näher in ſich gehen, näher auf ſein Individuum die Anwendung machen müße.

Eine andre Art von Einförmigkeit möchte dieſe ſeyn, wenn man, wozu auch manche Beicht- und Kommunionbücher veranlaßen, die Prüfung nur blos nach der Anleitung und Ordnung der zehn Gebote vornehmen wollte, denn in dieſen werden, wie bekannt, verſchiedene gröbere Ausbrüche des Laſters unterſagt: Mord, Diebſtahl, Ehebruch, und wenn man findet, daß man dieſer groben Ausbrüche der Vergehung nicht ſchuldig wäre, ſo könnte man leicht dahin gerathen, zu glauben, man habe alle dieſe Gebote gehalten. Und was ſoll man auch im Ernſt, namentlich aus dieſen Geboten gegen Mord ꝛc. nehmen, oder ſich darnach prüfen? Vielmehr wird es der Güte Gottes zu danken ſeyn, daß man nicht in dieſe groben Fehler gefallen iſt. Ferner enthalten die zehn Gebote nicht alle unſre Pflichten und Obliegenheiten, es giebt ja noch genug, was uns außerdem auferlegt iſt, viel praecepta virtutis, die nicht in

dem Decalogus enthalten ſind, und wenn man ſie auch durch extenſive Interpretation hineinträgt, ſo liegen ſie doch nicht würklich darinn. Ich berufe mich darauf, daß ja ſelbſt Moſes und die Propheten vielerley Lehren vortragen, die in den zehn Vorſchriften nicht enthalten ſind, als die Liebe zu Gott, die Liebe zu dem Nächſten, das Erbarmen, die Billigkeit, Wohlthätigkeit, u. a. m. Man nehme dazu die ſo vielfachen Tugendlehren Chriſti und der Apoſtel, da iſt ja noch vieles, was in den zehn Geboten nicht enthalten iſt. Wie viel beßer wird es nicht ſeyn, die ganze göttliche Lehre, alle ihre Vorſchriften zur Regel der Selbſterkenntniß und Prüfung zu machen, und im Grunde hat man ja eben ſo ſehr darnach zu fragen, ob man den apoſtoliſchen Ermahnungen Gnüge gethan, als ob man jene zehn Vorſchriften erfüllt habe. Und iſt das alles, was die chriſtliche Lehre enthält, Vorſchrift für uns, ſo müßen wir auch erkennen und prüfen, in wie weit wir mit dieſer Lehre in ihrem ganzen Umfange übereinſtimmen oder nicht. Da wird bey dem weiten Felde der Betrachtungen der vielen Pflichten ſich genug Mannigfaltigkeit finden, ohne daß man ſtreng nach der Ordnung und Anleitung eines gewißen Verzeichnißes von verbotenen Dingen geht. Man fange nur immer bey dem Verhalten ſelbſt an, und ſage ſich dann: das iſt nicht übereinſtimmend mit einer Stelle Matth. 5., das wieder mit einer andern, u. ſ. f. auf dieſe Art würde man die jener Einförmigkeit entgegengeſetzte Mannichfaltigkeit befördern. Warum ſollte man nicht z. B. die Vorbereitung zum heiligen Abendmahl einmal mit Röm. 12. ein andermal mit Epheſ. 1. u. ſ. w. anfangen können?

Auch das würde einförmig ſeyn, wenn man bey Erkenntniß der Sünde nur immer auf die den Uebertretern angedrohete Strafe ſehen, und alſo ſich nur immer zum Schrecken darüber führen wollte. So nöthig das iſt, und ſo gewiß es mit zum Ganzen gehört, ſo müßen doch auch die evangeliſchen Wahrheiten nicht vergeßen werden, da uns die Güte Gottes, die Verge-

bung, ſeine Verheißungen der Seligkeit, die ganze Lehre von der Erlöſung vorgeſtellt werden, damit wir das Fehlerhafte in unſerm Verhalten als einen Undank ſollen kennen lernen, als einen Mangel der Gegenliebe gegen die Güte deßen, der ſich in dem Evangelio von einer ſo gütigen Seite bekannt gemacht hat, um eben in dem Undank und Mangel der Gegenliebe das Schändliche und Entehrende der Sünde zu finden. Das iſt es, was man in dem Syſteme ſagt: man habe die Argumente zur Reue nicht nur aus dem Geſetz, in ſo fern dieſes den Uebertretern droht, ſondern auch zugleich aus dem Evangelio herzunehmen, um durch dieſe Verheißungen, durch dieſe Betrachtungen der Güte Gottes auch zur Bereuung der Sünde geführt zu werden. Und da wir in der heiligen Schrift jenes Geſetz ſowohl als dieſes Evangelium finden, ſo muß die Erkenntniß unſers fehlerhaften Zuſtandes, und die Argumente zur Bereuung derſelben auch aus beyden hergenommen werden. Dort wird die Bereuung wegen der Uebel, wegen der Strafen, furchtvoller ſeyn, hier wird ſie rührender werden, in ſo fern man ſich ſo undankbar, ſo lieblos gegen Gott bey allen dieſen Verheißungen nach dem Inhalte des Evangelii findet.

Dies ſey genug von den Urſachen, welche auf mancherley Art die Selbſterkenntniß hindern. Nun wird in §. 5. davon zu reden ſeyn, daß die Wirkungen davon, wenn ſie auch nicht verhindert wird, nicht allemal die ſind, die es ſeyn ſollten, und welche es ſind, die eigentlich erfolgen ſollten.

§. 5.

Die Wirkungen der Erkenntniß und Prüfung unſers fehlerhaften Zuſtandes und des hiermit gemachten Anfanges der Umänderung können ſehr verſchieden ausfallen. Nach der Abſicht und dem Inhalte der göttlichen Lehre ſollen dieſe Wirkungen ſeyn: gegründete Beruhigung und durch dieſe thätige, innere und äußere Beßerung. Denn dieſe Lehre trägt die gnädigen Geſinnungen Got-

tes gegen die Sünder nebſt ſeiner Veranſtaltung zu ihrem Heil und ſeinen Verheißungen vor, und zwar in Beziehung auf Chriſtum, um uns den Hauptgrund unſrer Beruhigung bekannt zu machen. Sie trägt auch die unabänderlichen und von einander unzertrennlichen Bedingungen vor, unter welchen uns jene gnädigen Geſinnungen, Veranſtaltungen und Verheißungen Gottes zu unſerm Heile wirklich nützlich werden, nemlich den willigen Glauben und die darauf gebaute wahre Liebe.

Die Wirkungen der Prüfung und Erkenntniß unſers Zuſtandes können verſchieden ausfallen. Welches ſind nun z. B. bey manchen die Wirkungen, wenn ſie ihren fehlerhaften Zuſtand erkennen und auch wohl anfangen ihn zu bereuen? Da entſteht bey manchen **troſtloſe Furcht vor Gott**, ſo daß es ihnen ſchwer fällt, den Gedanken zu faßen: Gott iſt die Liebe, und iſt ſie auch in Anſehung meiner, ſo daß ſie dies nicht auf ſich anwenden können. Es mag ſeyn, daß zuweilen übler Unterricht, oder auch körperliche Umſtände an dieſer Troſtloſigkeit ſchuld ſind, ſie werden aber nicht immer die Urſachen ſeyn, ſondern die Länge der Zeit, da man laſterhaft gelebt, die Größe und Menge der Vergehungen können auch dahin bringen. Der Spott, den man eine Zeitlang mit der Religion getrieben, und das Zweifeln an allem, was die Religion ſagt, kann alsdann viel zu dieſer troſtloſen Furcht vor Gott beytragen. Freylich, wenn man lange Jahre mit dem geſpottet, was uns beruhigen kann, es lange bezweifelt, ja auch wohl darauf bedacht geweſen iſt, es andern Menſchen auch zweifelhaft zu machen und zu entreißen, ſo iſt es kein Wunder, daß man es nun auch nicht faßen kann, daß immer noch etwas von jenen alten Spöttereyen und Zweifeln übrig bleibt. Immer iſt es beklagenswerth, wenn ſo einer nicht einmal denken kann: Gott iſt auch für mich

die Liebe, ob ich gleich gefehlt habe, ſo iſt er doch bereitwillig mir zu vergeben.

Bey andern geht die Troſtloſigkeit noch weiter, und ſie verfallen dann in völlige Verzweiflung, ſo daß, wenn ſie die Menge ihrer Vergehungen und den großen Schaden derſelben erkannt haben, ſie alle Hofnung und alles Vertrauen auf Gott aufgeben, daß ſie ganz an der Güte Gottes verzweifeln, und alsdann anfangen ihr eignes Daſeyn zu verwünſchen, ſich ſelbſt zu verfluchen, ja wohl, und welches fürchterlich genug iſt, Gott verfluchen, der ſie ſchuf und leben ließ, ihn haßen, daß er ſie nicht gleich im Anfange ihres Daſeyns vernichtete, die nun die Hölle aufrufen, ſich ſchon in ihr und als ihr Eigenthum anſehen, und nun für ſich keinen Rath und keine Hülfe finden zu können glauben. Und bey manchen ſolcher Verzweifelnden iſt ja der Ausgang, daß ſie ſich in einem ſolchen Gemüthszuſtande das Leben nehmen, um nur von den folternden Vorſtellungen frey zu werden, um nicht mehr zu ſeyn, nichts mehr von ſich zu wißen. Da entſteht nun nicht Reue darüber und Traurigkeit, noch weniger der damit verbundene Vorſatz: ich will anders werden; folglich eine Wirkung, welche von der, wie ſie die Schrift verlangt, weit unterſchieden iſt.

Es kann aber auch bey vielen dieſe Heftigkeit der Troſtloſigkeit und Verzweiflung nicht folgen, ſondern wirklich ein Anfang zur Sinnesänderung gemacht, und der Entſchluß gefaßt werden, ſich zu ändern, weil man ſieht, man müße beßer werden. Aber wie nun, wenn es nur bey dieſem Entſchluße bleibt, oder, wenn es nur ein kalter Wunſch iſt, der bald wieder vorübergeht? Dann wird nicht thätige Beßerung erfolgen, ſondern That und Ausübung, durch welche der mit der Bereuung gemachte Anfang der Beßerung fortgeſetzt werden ſoll, wird vielmehr außenbleiben.

Die Urſachen, warum Beßerung ſelbſt nicht erfolgt, können vielfach ſeyn. Manche halten ſich nur an jene Beruhigung, und glauben durch dieſelbe ſich immer wieder helfen zu können, wenn ſie auch nicht

ſo ernſtlichen und fortgeſetzten Fleiß auf ihre Beßerung verwendeten. Daher ſie über dieſer Beruhigung ſicher werden, wenigſtens doch träge und läßig, immer in der Erwartung, wo ſie fehlten, da würden ſie ſich ſchon wieder zu beruhigen wißen, da ſie ohnehin nicht ganz vollkommen werden könnten. Bey dieſer Gleichgültigkeit und Kälte gegen die ernſtliche thätige Beßerung kann ja wohl nun die Beßerung ſelbſt nicht erfolgen, die doch auf Erkenntniß ihres Zuſtandes und die Erkenntniß der Lehre von der Beruhigung erfolgen ſollte.

Andere fallen wieder zurück, wenn ſie auch einen Anfang gemacht haben, weil ſich ihre Glücksumſtände ändern, es ſey nun, daß ſie das Glück ſorgloſer für den Eifer im Guten macht, da ihnen zuvor das Unglück den Wunſch und den Entſchluß anders zu werden, abgedrungen hatte; oder das Unglück ſie zur Unzufriedenheit mit Gott bringt, als wenn doch mit allem nichts vor Gott ausgerichtet ſey, und man alſo lieber laſterhaft zu ſeyn fortfahren wolle; ſo daß ſie oft durch die veränderten Glücksumſtände ſchlimmer werden, als ſie vorher waren.

Andere gerathen nach den beſten Entſchließungen in üble Geſellſchaften, wodurch alle jene guten Wünſche und Vorſätze vereitelt werden. Noch andere laßen ſich durch einen andern Umſtand hinreißen, daß ſie wieder in den vorigen Zuſtand zurückfallen.

Andere gehen nur auf die äußerliche Tugend, auf das, was Zucht und Ehrbarkeit in ſich begreift, und hingegen die innere Umänderung des Gemüths, die Beherrſchung und Unterdrückung der Begierden und Leidenſchaften ſuchen ſie nicht. Daher denn ihr Gutes nur ein äußerliches Gutes wird und werden muß, nur eine getheilte Tugend, die nur auf das geht, was Zucht und Ehrbarkeit, Wohlanſtändigkeit vor den Menſchen betrift.

Noch andere ſtellen ſich damit zufrieden, daß ſie das Aeußerliche der Gottesverehrungen beobachten, und nur die Mittel zur Glückſeligkeit gebrauchen, als

Beten, Leſen, den Vortrag über die göttlichen Lehren anhören, ohne zu bedenken, daß dies nur Mittel zu dem Endzweck, zu der Gottſeligkeit ſind, und daß man noch nicht gut iſt, wenn man ſich nur der Mittel dazu bedient, ſondern daß nun auch die Sache ſelbſt, das Gute, durch dieſe Mittel bewirkt werden muß, und man findet ja Menſchen, die den Gottesdienſt abwarten, ihr Gebet verrichten, andere ſolche Uebungen und Mittel vornehmen, aber bey dem allen ihren Neigungen, gewißen angewohnten Fehlern ergeben bleiben. So wird denn das auch wieder weder wahre Tugend, noch ganze Tugend, ſondern etwas getheiltes, und wieder nur Uebung im äußerlichen, nur Uebung in den Mitteln zum Endzweck, ohne daß würklich der Endzweck dadurch erreicht werde.

Oder ſie wollen die Sache **blos für ſich** ausführen, und erwägen unſre Schwäche nicht, die uns ſo leicht übereilt, und bald zu dieſem, bald zu jenem Fehler hinreißt, bald dieſe, bald jene Begierde in uns rege macht, ſuchen alſo **nicht den Beyſtand Gottes** zum Guten, bedenken nicht, daß ſie zu unvermögend ſind, für ſich alles auszuführen, und wollen auch nur durch ſich ſelbſt gut werden, als wenn es blos in ihrer Gewalt ſtünde.

Wieder andere **nehmen einen andern Fehler an**, wenn ſie den vorigen abgelegt hatten, und wechſeln alſo eigentlich nun mit ihren Fehlern, und wenn ſie dieſen oder jenen Affekt vielleicht auch durch das Alter, durch Erfahrung des Schadens wirklich aufgegeben haben, ſo erwacht wieder ein anderer, dem ſie ſich ergeben, ſo daß man, wenn man aufhörte, rachſüchtig, zornig zu ſeyn, vielleicht nun der Faulheit fröhnet, wenn man aufhörte geizig und karg zu ſeyn, ſich nun der Verſchwendung ergiebt. Das iſt nur Tauſch eines Fehlers mit dem andern, und das Ablegen eines Fehlers wird immer noch nicht Tugend, wenn an die Stelle deßelben ein andrer tritt.

Dann verfallen auch viele von einem Extrem auf das andere, wie die, welche bisher ganz der Welt gedient hatten, und ſich nun, wie man ſagt, zurückziehen und nunmehr deſto frömmer ſeyn wollen, je ſchlimmer ſie vorher geweſen waren, allein wieder ihre Frömmigkeit darein ſetzen, daß ſie nur das Aeußerliche des Gottesdienſtes treiben, viel beten, viel leſen, auch wohl viel Wohlthaten verrichten, und nun durch ſolche äußerliche Dinge und Werke ihr voriges laſterhaftes Leben wieder gut machen wollen. Das ſind die, von denen man ſagt, daß ſie aus den größten Weltmenſchen, die vorher in allen Gattungen der Wolluſt ausſchweiften, hernach auf einmal die heiligſten und frömmſten, ängſtliche ſclaviſche Chriſten, Betbrüder und Betſchweſtern werden, nur um dadurch für das Vorige büßen, oder durch Singen, Beten, Kirchengehen, Gebrauch des Abendmals und gehäufte äußere Dinge das Vorige alles kompenſiren zu wollen, da denn wieder nur die Mittel zur Gottſeligkeit, das Aeußerliche, die Uebung, geſucht werden. Und der plötzliche Uebergang von den größern Laſtern zu der größern vermeinten Heiligkeit möchte wohl auch nicht ganz in der Ordnung ſeyn. Alles geſchieht nach und nach, rückt von Schritt zu Schritt immer weiter; auch hier geſchieht wohl, wie in der Natur, kein ſo ſchneller Sprung.

Wenn nun auf dieſe Art und aus dieſen Urſachen bey manchen die Beruhigung, bey andern die thätige, innere und äußere Beßerung verhindert wird, ſo iſt es um ſo mehr nöthig, ſich daran zu erinnern, was, wie es im §. ausgedrückt iſt, nach dem Inhalt und nach der Abſicht der göttlichen Lehre die Wirkung der Erkenntniß unſers gebeßerten Zuſtandes ſeyn ſoll. Das ſoll nun ſeyn die gegründete Beruhigung und dann die thätige, innere und äußere Beßerung, durch dieſe Beruhigung. Und es läßt ſich wohl alles in dieſe beyden Ausdrücke: Beruhigung und durch dieſe Beßerung — zuſammenfaßen. Bey wem nun die Erkenntniß der Sünde und ihre Bereuung nicht dieſe Folge nach ſich zieht, der hat ſich auch nicht

nach dem ganzen Inhalt und der vollen Abſicht und Einrichtung der chriſtlichen Lehre gebeßert. Beruhigung ſteht jener Troſtloſigkeit und Verzweiflung entgegen, ſo wie die innere thätige Beßerung jenem Ermatten und Zurückfallen, jenem Vertauſchen eines Fehlers mit einem andern, und jenem Uebergehen von einem Extrem auf das andere.

A) **Wenn iſt man nach dem Inhalte und nach der Abſicht der chriſtlichen Lehre beruhigt? Wenn man das Uebel nicht mehr befürchtet**, das man ſonſt befürchtet hat, dann auch, wenn man das **Uebel nicht erfährt und trägt**, das man ſonſt würde haben erfahren und tragen müßen, alles das Uebel, was nach Gottes Einrichtung und Lehre auf die Sünde erfolgt, denn wo Befreyung von Furcht ſeyn wird und Befreyung vom Uebel und Elend ſelbſt, da wird wohl der Begrif: Gemüthsruhe, Beruhigung, Zufriedenheit, ſtatt haben.

Nun iſt nach der Lehre, beſonders des neuen Teſtaments, das Uebel, was nach der göttlichen Einrichtung mit der Sünde verbunden iſt, die **Furcht vor Gott**, da man von ihm kein Gutes, ſondern Uebel erwartet, oder welches eben das iſt, die **Unruhe des Gewißens**, das böſe Gewißen, ſodann der hiermit verbundene **Mangel an Freudigkeit zu Gott**, die jemand nicht haben kann, der ſich bisher geflißentlich und vielfach der Sünde und den Laſtern ergeben hat, und das Uebel, das man nun auch trägt, iſt beſonders das, welches dereinſt als **Vergeltung**, immer fortwährende Vergeltung des Böſen erfolgen wird, dem Böſen beſtimmt iſt. Von dieſer Furcht vor Gott, von dieſem Mangel an Freudigkeit zu ihm, und der Vergeltung des Böſen befreyt **werden, iſt beruhigt werden**, zur Ruhe des Gemüths gelangen, nach dem Inhalt und der Abſicht der chriſtlichen Lehre. Doch nicht nur dieſe Uebel fallen weg, und ſollen wegfallen, ſondern es ſoll nun an die Stelle derſelben das Gegentheil treten, mithin **Freudigkeit zu Gott** ſtatt des vorigen Mangels, **Hofnung zu Gott**

und Liebe zu ihm ſtatt der vorigen Furcht vor ihm, dieſer Gattung des böſen Gewißens, Genuß eines immerwährenden Wohlſtandes, ſtatt der immerwährenden Vergeltung des Böſen.

Dies wird man nun finden theils mit denſelbigen Worten, Matth. 12, eine Beruhigung finden für die Seele, dadurch, daß man zu dieſer Lehre kommt, den Unterricht hört und befolgt. Man wird es auch finden in folgenden Ausdrücken, da den Menſchen verſprochen wird Freymüthigkeit, Freudigkeit zu Gott, unter dem Worte: παῤῥησία; Zugang oder Zutritt zu ihm; Freude am Tage des Gerichts. Dann iſt auch der Ausdruck Hofnung gewöhnlich und bekannt genug, ferner, Friede mit Gott, εἰρήνη πρὸς Θεὸν, (Röm. 5, 1.) worinne liegt: ſich nicht vor ihm fürchten, auch durch ihn kein Uebel erfahren, in gutem Vernehmen mit ihm ſtehen; Hofnung der Herrlichkeit haben, (Röm. 5, 2.) Endlich der Gedanke, daß man Gott, wie ein Kind den Vater, denken könne. Und werden nun alle dieſe Ausdrücke aufgelöſet, ſehen wir, vom wem ſie prädiciret und behauptet werden, was dadurch prädiciret und behauptet wird, ſo würde es auf den oben angegebenen Begrif der Beruhigung und die vorige Zergliederung deßelben ankommen, was da wegfalle, und was nun an die Stelle deßelben trete. Zugleich iſt auch durch die Erwähnung der bekannten bibliſchen Ausdrücke angezeigt worden, daß nach dem Inhalt der Schrift Beruhigung und namentlich dieſe Beruhigung bewirkt werden ſoll; wozu ſonſt alle dieſe Ausdrücke mit ihren Erklärungen, wenn nicht das, was in ihnen allen zuſammen liegt, das Allgemeine in ihnen als ihre Abſicht anzuſehen wäre, zu dieſer Beruhigung hinzuführen?

B) Die andere Wirkung iſt nach der Abſicht der Lehre der Schrift die thätige, innere und äußere Beßerung; man ſoll ſuchen den Willen Gottes zu thun, darum, weil man von ihm iſt beruhigt worden, weil man wieder zur Freudigkeit und Hofnung zu ihm gelangt iſt, und des künftigen Wohlergehens theilhaftig werden wird.

Man ſoll ſuchen den Willen Gottes zu thun, d. h. Gott gehorſam zu ſeyn, darum, weil man von ihm iſt beruhigt worden, folglich iſt der Antrieb die Dankbarkeit für dieſe Beruhigung, und ſo kommt zuſammen Gehorſam aus Dankbarkeit gegen Gott. Man vergleiche den §. 4. und 5. in der Einleitung, wo dieſer Begrif der Tugendhaftigkeit beſtimmt wurde. Die thätige Beßerung wird uns im folgenden Theile beſchäftigen, wo von den Pflichten wird geredet werden, die wir gegen Gott, gegen uns ſelbſt und gegen unſern Nebenmenſchen zu beobachten haben. Dies alſo jetzt als ausgemacht angenommen, daß die Wirkung unſrer Erkenntniß die darauf folgende thätige, innere und äußere Beßerung ſey, ſo wird doch wohl nicht unnöthig ſeyn, nur folgendes noch in Anſehung der Praxis anzuführen:

Die Lehre ſoll uns zur Beruhigung und Beſſerung führen. Nun entſteht die Frage: iſt denn nun aber dieſe Beruhigung und Beßerung die abgezielte Wirkung der Lehre der Schrift von jener Erkenntniß des Guten und Böſen und unſers eignen Zuſtandes? Ja, ſie iſt es, denn die ganze Anlage der Lehre der Schrift führt zu dieſer Wirkung und wird Mittel dazu. Nun darf ich wohl ſchließen: was in ſeinem ganzen Plane und allen ſeinen Theilen ſo eingerichtet iſt, daß es zur Beruhigung und Beßerung führt, hat unfehlbar zum Zweck die Beruhigung und Beßerung.

Den Zweck zur Beruhigung. — **Hier wird im §. als Beweis angegeben: denn ſie trägt die gnädigen Geſinnungen Gottes gegen die Sünder nebſt der Veranſtaltung zu ihrem Heile und den Verheißungen in Beziehung auf Chriſtum vor.**

a) **Die gnädigen Geſinnungen** gegen die Sünder, und zwar dieſe: **ihnen zu vergeben, und ihnen ewige Glückſeligkeit zu ſchenken.** Dies iſt es, was der Rathſchluß Gottes, ſeine Liebe, ſein Erbarmen in ſo vielen Stellen genennt wird. Man könnte es auch eine Bereitwilligkeit zu vergeben, uns ewig glück-

ſelig zu machen, nennen. Dieſe gnädigen Geſinnungen werden nun als ewige, zuvorkommende, uns entgegengebrachte Geſinnungen beſchrieben. Als ewig, wie: ehe noch der Welt Grund gelegt war, ἀπ᾽ αἰῶνος, u. ſ. w. um zu lehren, daß, ehe noch wir, ehe unſre Vorfahren, ehe ein Menſch lebte, ehe noch die Welt entſtand, die Gottheit ſchon willens geweſen ſey, dereinſt Sündern, die ſich beßern und ändern würden, zu vergeben, und ſie dennoch eines ewigen Wohlſtandes fähig zu machen, daß ſie von Ewigkeit her ſchon die Liebe geweſen ſey. Und wie ſollte das nicht zur Beruhigung führen können, nicht nur zu wißen, daß Gott gnädig geſinnt ſey, ſondern, daß er es geweſen ſey von jeher, von Ewigkeit her, lange noch vorher, ehe noch ein Menſch und ehe wir ſelbſt unſer Daſeyn erhielten? Dadurch erläutert ſich auch, daß es zuvorkommende und entgegengebrachte Güte iſt. Was konnten wir dazu beytragen, da wir noch nicht da waren, was konnte irgend etwas dazu beytragen, da noch nichts da war, daß Gott dieſen Entſchluß faßen möchte? Er faßte ihn für ſich, frey, und da wir nun wurden, war ſchon der Entſchluß da, war ſchon alles dazu vorbereitet, man durfte uns nur ſagen, als wir etwas faßen konnten: Das iſt dein Wohl, das kannſt du erlangen, ſo kannſt du es erlangen; konnte uns, wie wir nur etwas zu faßen vermochten, ſagen: Gott iſt die Liebe, hat auch an dich von jeher gedacht, und in Rückſicht auf deine ſittliche Unvollkommenheit ſo für dich geſorgt, du kannſt und darfſt dich beruhigen, nicht fürchten, ſondern hoffen, darfſt Freudigkeit zu Gott haben, du darfſt nicht ohne Freude ſeyn, nicht glauben, du ſeyſt zum Verderben, wie Paulus ſagt, geſetzt, dazu beſtimmt, ſondern vielmehr beſtimmt, glückſelig zu werden. Das iſt Epheſ. 1, 4. Θεὸς ἐξελέξατο ἡμᾶς πρὸ καταβολῆς κόσμȣ, er hat uns von Ewigkeit her ganz vorzüglich geliebt ἐν τῷ υἱῷ, ꝛc. — So wird man auch finden, was 1 Joh. 4, 19. ſteht: Gott hat uns zuerſt geliebet, denn ehe wir noch wurden, iſt das beſchloßen worden: Gott will die, welche einmal ſündigen werden, wenn ſie in ſich ge-

hen, begnadigen und beglücken. — Das iſt die gnädigſte Geſinnung Gottes. Wo nun dieſe ſo vorgetragen wird, und ſie wird durch und durch ſo vorgetragen, da iſt wohl die Abſicht und der Inhalt einer ſolchen Lehre dieſer, uns zur Beruhigung hinzuführen.

b) Die Lehre trägt ferner vor die **Veranſtaltungen Gottes zum Heil der Menſchen**, wodurch ſie ſeiner Bereitwilligkeit zu vergeben und ſelig zu machen, ſeiner gnädigen Geſinnungen auch **theilhaftig** werden. Dieſe Veranſtaltungen Gottes ſind nun: **die Lehre Chriſti**, der da kam, um ſie uns vorzutragen, den Anfang zur Ausführung derſelben zu machen, ſein **Beyſpiel**, das durchgängig ſicher nachgeahmt werden kann, ſein **Tod zur Vergebung der Sünden**, und die hierauf erfolgte **Bekanntmachung der Lehre durch die ganze Welt**, vermöge deren nun alle Menſchen wißen können: Wer vergiebt? Wem? Unter welchen Bedingungen? Kann man ſich beßern? Wie? Wie weit muß man in der Beßerung kommen? Man ſieht ſelbſt, daß das lauter Facta ſind und dieſe Facta ſind die Veranſtaltung, die Gott getroffen hat durch Thatſachen. Von dieſen Thatſachen wird durchgängig docirt, daß ſie zu unſerm Heil und Beſten gereichen, daß Chriſtus lehrte, daß er ein Beyſpiel gab, daß er zur Vergebung der Sünden ſtarb, daß er nun herrſcht oder ſein Evangelium erhält und ausbreitet, alles zu unſerm Heile. Werden nun wohl da Zweifel an den gnädigen Geſinnungen Gottes übrig bleiben können, da er dergleichen thätige Anſtalten, Anſtalten durch Thatſachen getroffen hat, um uns durch ſeine gnädigen Geſinnungen, daß wir beßer werden ſollen, dahin zu bringen, und vorher auch zur Beruhigung, die da Luſt und Eifer zur Beßerung geben ſoll? Und werden nicht alle dieſe Thatſachen als **Erlöſung der Menſchen**, worunter bald Befreyung von allen moraliſchen, geiſtigen Uebeln verſtanden wird, bald namentlich Befreyung von dem Uebel, das zunächſt auf die Sünde erfolgt. Wenn aber alle ſolche Anſtalten charakteriſirt werden durch den Ausdruck Erlöſung, Befreyung von

Uebel, ſo iſt offenbar die Abſicht dieſer Lehre, uns zu beruhigen. Man könnte hierzu auch dieſe Benennung nehmen: die **Lehre, das Wort des Lebens,** d. i. Anweiſung und Unterricht zur Glückſeligkeit, ſo auch **Licht,** um einen erfreulichern, glückſeligern Zuſtand anzuzeigen, in den man dadurch verſetzt wird. — Nebſt jenen gnädigen Geſinnungen und ſeinen Veranſtaltungen durch Thatſachen, ſind nun auch

c) ſeine **Verheißungen** in der Lehre enthalten. Und dieſe ſind: Verheißung alles **Guten,** der **Vergebung** der **Sünden,** ſeines **Wohlgefallens,** und eines **künftigen ewigen Lebens,** welche Verheißungen ſtets mit den Veranſtaltungen verknüpft werden, d. h. es wird dies verheißen, wenn wir die bekanntgemachte Lehre Chriſti annehmen, wenn wir ſein tugendhaftes Leben nachahmen, wenn wir ſeinen für uns erduldeten Tod zu unſerm Nutzen und Vortheil anwenden. Dieſe Verheißungen nun ſehe man an, als das Wort, das uns Gott darauf giebt, es ſey ſein Wille, es ſey der Zweck bey allen dieſen Veranſtaltungen uns zu beglücken, damit wir, weil er das Wort gleichſam darauf giebt, wenn man ſo reden darf, um ſo weniger wanken, indem wir nicht nur aus ſeiner Liebe ſchließen, er werde doch wohl ſich unſrer annehmen, nicht nur aus ſeiner Lehre poſitiv wiſſen, er wolle ſich unſrer annehmen, nicht nur aus den getroffenen Anſtalten ſehen, er wolle ſich unſrer annehmen, ſondern auch noch das Wort darauf bekommen: Ich will mich eurer annehmen, ich will nicht den Tod des Sünders, ſondern, daß er lebe. Man erläutere das dadurch, daß wenn wir von jemandem, den wir achten und ehren, etwas erwarten und erwarten können, wenn wir ſehen, daß er ſich ſchon für uns verwendet, wir dennoch froh ſind, wenn er uns auch ſein Wort, die rechte Hand darauf giebt. Zwar hatten wir im Grunde genug, daß wir ihn kannten, ſeine Geſinnungen wußten, ſeine Bemühungen und Verwendungen für uns ſahen, aber es ſtärkt noch mehr, ſtellt noch mehr zufrieden: wenn er ſagt: Da iſt auch noch meine rechte Hand,

mein Wort darauf. Dieſe göttlichen Verheißungen muß man nie übergehen, es iſt das Charakteriſtiſche der evangeliſchen Lehre; auch, wenn vom Vertrauen auf Gott geredet wird, darf man nicht nur ſchließen laßen, daß er helfen werde, nicht nur poſitiv das Dogma vortragen, ſondern auch die Verheißung ſelbſt auf unſer ganzes Leben, dadurch wir ſo geſtärkt werden, wie durch das Wort, das uns jemand giebt, daß er uns wirklich zu helfen bereit ſey. Dieſe Verheißungen oder das gegebene Wort verknüpfe man mit den Anſtalten und Thatſachen: er ſandte ſeinen Sohn zu lehren, und gab ſein Wort darauf, daß uns das nützen ſollte, ſandte ihn, um uns ein Beyſpiel zu geben, und verhieß, gab ſein Wort, das ſoll euch nützlich werden, es ſoll nicht umſonſt geſchehen ſeyn, daß er ſo viel Elend und den ſchmerzhafteſten Tod erduldete, ihr ſollt frey vom Elend ſeyn. So findet nun die Seele beym Nachdenken dieſen dreyfachen Beruhigungsgrund: ich habe mich zwar verſchuldet, ich bin ſtraffällig, ich beruhige mich aber, ich gebe nicht alle Hofnung, alle Freudigkeit auf, denn einmal weiß ich, Gott hat von Ewigkeit gewollt, daß ich, wenn ich auch ſündhaft bin, dennoch nicht verloren werden ſoll, ich ſehe auch, Gott hat viel thätige Anſtalten zu meinem Beſten gemacht, und er hat endlich auch ſein Wort darauf gegeben, ich ſoll nicht verloren gehen.

Alle dieſe gnädigen Geſinnungen Gottes und dieſe Veranſtaltungen und dieſe Verheißungen werden nun vorgetragen, wie es weiter im §. heißt, in Beziehung auf Chriſtum, und darinn liegt: **durch ihn und um ſeinetwillen.** Man denke über alle die Stellen nach, wo ἐν αὐτῷ, δι' αὐτοῦ, ἐις αὐτὸν vorkommt, immer in dem Sinn, durch ihn und um ſeinetwillen. **Durch ihn,** dadurch daß er lehrt, leidet, den Tod übernimmt, **um ſeinetwillen,** weil er ſich herabließ, freywillig herabließ, zu kommen, um zu lehren, Beyſpiel zu geben, und dann auch freywillig den Tod über ſich zu nehmen.

Es folgt nunmehr, daß uns auf dieſe Art, durch dieſe Geſinnungen, dieſe Veranſtaltungen, dieſe Verheiſſungen die Hauptgründe zu unſrer Beruhigung bekannt gemacht werden, und daraus zeigt ſich die Folge: alſo iſt es Inhalt, Abſicht der Lehre zu beruhigen und auf dieſem dreyfachen Wege will ſie die Hauptgründe zu unſrer Beruhigung angeben. Der Hauptgrund der Beruhigung iſt der Grund, die Urſache, die in Gott ſelbſt zu finden iſt, denn man muß doch zugeben, daß wir alle unter Gott ſtehen und auch auf immer unter ihm ſtehen werden, daß alſo er allein der Quell unſrer Glückſeligkeit ſey, und auf immer ſeyn werde, wir folglich ohne ihn keine Glückſeligkeit erhalten können, auch nicht eine andere, als die er uns beſtimmt hat. Mithin bleibt die Hauptfrage: ob man werde glückſelig werden, dieſe: ob man es durch Gott werden könne, da durch keinen andern Glückſeligkeit erlangt werden kann. Dieſe Frage zergliedert ſich wieder in folgende: ob er glückſelig mache, die welche ſündhaft ſind? wie er ſie glückſelig mache? wodurch? wenn? und auf wie lange? Es muß alſo der Hauptgrund der Beruhigung über dieſer Frage dieſer ſeyn, der in Gott ſelbſt iſt, und aus welchem folgt, er will glückſelig machen, auf dieſe Art, dadurch, auf ſo lange, in dieſem oder jenem Zuſtande. Es iſt alſo darüber nachzudenken, daß wir, die wir unter Gott ſtehen und ſtehen müßen, nur durch ihn glückſelig werden, und ſo wird am Ende die Frage dahin gehen, ob und was und wie er es hier thun wolle? Nun iſt ja die Lehre von den gnädigen Geſinnungen Gottes, den Anſtalten zu unſerm Heile, und den Verheißungen deßelben durchaus erklärend darüber, er wolle, wolle auf dieſe Art, wolle dadurch, wolle ſchon hier, wolle auf immer glückſelig machen, auch diejenigen, welche ſündhaft ſind. Und wenn nun die, welche ihren ſündhaften und fehlerhaften Zuſtand erkennen und bereuen, dieſe Lehre von dem allen hören, ſo hören ſie: in Gott iſt der Wille uns glückſelig zu machen, dieſes ſind ſeine Anſtalten, ſeine Verheißungen, ſo daß ſie nun

ſchließen können: der, unter dem ſie ſtehen, der der Quell der Glückſeligkeit iſt, wolle, und wolle ſo, dadurch, hier, und auf immer glückſelig machen.

Im Gegentheil würde der Grund, den ich zu meiner Beruhigung annehme, nicht in Gott liegen, wenn ich durch mich etwa, durch meine Verſöhnungen, Büßungen, Genugthuungen, Selbſtpeinigungen mich zur Glückſeligkeit hinführen wollte, da würde ich den Grund in mir, in dem, was ich thäte, ſuchen, würde für mich ſchließen: da ich erkenne, daß ich gefehlt habe, und es nun auch bereue, ſo will ich das nun wieder gut machen, durch eigne Büßungen und Genugthuungen, um denn noch hierdurch glückſelig zu werden. Oder wenn ich annähme meine Vermuthungen, Hypotheſen, da, oder dadurch, auf dieſe Art, wird man glückſelig, und ſchlöße: da ich erkannt habe, daß ich fehle, und es bereue, ſo wird wohl das die Art ſeyn, wie ich mir helfen, mich glücklich machen könne; da läge alſo der Grund zu meiner Beruhigung in mir: ich will das und das thun; oder ich ſtelle mir vor, der Weg werde wohl ohngefähr dieſer ſeyn. Nun wird ſich leicht beurtheilen laßen, was das heißt: Der Grund, der in Gott liegt, in ſeinem Willen, ſeinen Veranſtaltungen, ꝛc. iſt der Hauptgrund der Beruhigung. Dahin führen überall die Lehren der Schrift, in ihm, bey ihm die Glückſeligkeit ſuchen und beruhigt werden wollen, weil er glückſelig machen will.

Man erinnere ſich hierbey an ſo vielerley Selbſtbüſſungen zur Verſöhnung der Gottheit, unter Juden, Chriſten und Heiden, welche die Worte luere, expiare etc. bezeichnen. Es haben alſo Menſchen daran gearbeitet, wie der, welcher geſündiget hat, ſich helfen könne. Dabey blieb aber noch immer die Frage: Iſt denn das luere, expiare, auch das, was dem Verſtande des einigen Gebers der Glückſeligkeit Grund unſrer Glückſeligkeit iſt? d. h. Will die Gottheit Menſchen auf immer glücklich machen, wenn ſie ſich quälen, um dem Schaden abzuhelfen?

Zur Erweckung der Willigkeit, den Hauptgrund der Beruhigung, der in Gott liegt, anzunehmen, mag uns ſelbſt die Lehre von der göttlichen Vorſehung dienen. Ich kann mir verſchiedene Pläne machen, wie ich in Dingen des gemeinen Lebens glücklich werden will. Mancher will es ſeyn durch Reichthum, ein andrer durch Ehre, ein dritter durch eine ſolche Einrichtung, die ihm immer angenehme Empfindungen ſchaft. Aber wir ſtehen einmal alle unter einer Vorſehung, das werden wir nicht ändern; es fragt ſich nicht: wie will ich glücklich werden, ſondern wie wird man glücklich in dieſem Leben qua corpus et res externas, in wie fern der Regierer der Welt die Mittel dazu angewieſen hat? Und da kommen wir nicht fort, wenn wir nicht in Abſicht auf Geiſt, Körper, u. ſ. w. uns in den Plan des Weltregierers ſchicken. Die Sache iſt eben dieſelbe. Statt Glück ſetze man Glückſeligkeit, Heil; ſtatt des gegenwärtigen Lebens das zukünftige, und denke darüber nach: Durch den Geber der ewigen Glückſeligkeit glückſelig werden, ſo wie man nach ſeiner Einrichtung glückſelig werden ſoll. Da ſagt er nun: ich liebe euch, ich verzeihe euch, aber das müßt ihr auch annehmen, nicht pochen, nicht trotzen, ich gebe euch eine Wohlthat, aber ihr müßt auch mir ähnlich zu werden ſuchen: Da haben wir gnädige Geſinnungen Gottes, und auch thätige, wirkliche Anſtalten.

Allein die Lehre macht uns auch die Bedingungen bekannt, unter welchen die Geſinnungen Gottes und ſeine Anſtalten uns wirklich nützlich werden, oder mit andern Worten: was wir zu beobachten haben, wie wir beſchaffen ſeyn ſollen, daß nun jene guten Geſinnungen auch auf uns applicirt werden, jene Anſtalten auch uns zu Theil werden, jene Verheißungen auch uns angehen.

Wir ſagen alle, daß das uns noch nicht glückſelig mache, weil Gott es thun will, und weil er auch Mittel dazu gegeben hat. Selbſt die Bibel bedient ſich des Ausdrucks, daß man die Gnade nicht umſonſt empfangen, d. h. nicht ohne Frucht, ohne Nutzen annehmen möchte. Iſt aber eine Ermahnung da, ſie nicht umſonſt

anzunehmen, ſo folgt, daß es möglich ſey, daß ſie ohne Nutzen für gewiße Individua bleiben könne. Es iſt hier wieder wie mit den Dingen, die unter der Vorſehung ſtehen. Wir ſind alle zur Glückſeligkeit beſtimmt, es ſind auch für uns alle Mittel da, in Dingen des gemeinen Lebens, des Körpers, der äußern Umſtände glücklich zu werden. Allein würde nicht alles vergebens ſeyn, was uns die Vorſehung bereitet hat, wenn wir nicht das Unſrige dabey thun wollten? Daher ſagen wir: wir müßen gewiße Bedingungen erfüllen, wenn wir unter der Leitung der Vorſehung glücklich werden wollen. Was nun die Bedingungen betrift, von denen hier die Rede iſt, ſo ſind dieſe: **Der willige Glaube und die wahre Liebe;** worinne jedem von ſelbſt ſolche Stellen beyfallen werden, da es heißt: daß in Chriſto, bey ihm, im Chriſtenthum nichts gelte, als Glaube und Liebe, oder wo auch ſonſt dieſe beyden Stücke als Erforderniße von denen angeſehen werden, die nun an dem allen Theil haben, Nutzen aus allen den Geſinnungen, Anſtalten und Verheiſſungen ziehen wollen. Die eine Bedingung alſo iſt williger Glaube. 1) **Was iſt Glaube überhaupt?** 2) **Was iſt williger Glaube.**

1. **Glaube** — ſo lange ich die **Lehre** von den Geſinnungen und Anſtalten und Verheißungen Gottes anſehe als **allgemeine Sätze, Lehren, Verheißungen,** und **gebe** dieſe nun zu, **nehme** ſie nun an, als **wahr** an, ſo iſt das Glaube, in ſo fern den Lehren ſelbſt, ihren Sätzen, ihren Verheißungen **Beyfall** gegeben wird. Allgemeine Sätze, Verheißungen — Gott will, daß niemand verloren werde, ſondern daß alle zur Erkenntniß der Wahrheit kommen. Gott hat allen einen Erlöſer geſchenkt, will alle beglücken. Dieſe allgemeinen Sätze glauben, heißt: ſie als wahr zugeben, ihnen Beyfall ſchenken, ſagen: Es iſt wahr, daß Chriſtus lehrte, ein Beyſpiel gab, ſtarb, ſein Evangelium ausbreitete, es iſt wahr, daß ich das ewige Leben haben ſoll, es wartet auf mich eine ewige und überaus wichtige Herrlichkeit.

Wenn aber die allgemeinen Lehren, Sätze, Verheißungen von einem jeden ſich zugeeignet, applicirt werden auf ſein Individuum, dann heißt es Vertrauen; daß alſo ich, wenn ich den allgemeinen Satz habe: Gott will, daß alle zur Erkenntniß der Wahrheit kommen, dieſen auf mich anwende: folglich auch ich; Gott hat die Welt geliebt, folglich auch mich, hat allen den Erlöſer geſchenkt, folglich auch mir, verheißt das allen, folglich auch mir, u. ſ. f. Ich vertraue Gott, das heißt: ich traue es ihm zu, daß es mit dem allen ſein Ernſt iſt, daß er uns nicht hat umſonſt lehren laßen, nicht umſonſt von Ewigkeit die Welt geliebt, daß er nicht von ohngefähr das habe erfolgen laßen, was Chriſtus erduldet und erlitten hat, ihn nicht von ohngefähr eines ſo ſchmählichen Todes habe ſterben laßen, ich traue es ihm zu, daß die Verheißungen nicht leere Worte, ſondern ſein Ernſt ſind, und ich würde mich ſchämen, wenn ich läſe, es ſoll niemand verloren gehen, und doch fürchtete, daß ich vielleicht ewig unglücklich ſeyn würde. Ich traue ferner ihm zu, daß er auch mich ſeinen Willen hat lehren laßen, daß er mich durchaus nicht ausſchließe, daß ich vor ihm eben den Werth habe, den ein andrer hat. Ich traue ihm zu, daß er nach Röm. 3,26. ſey δίκαιος aber auch δικαιοῦν; δίκαιος, der allerdings gerecht iſt, und mich nicht anders anſehen kann, als ich bin, aber auch δικαιοῦν, begnadigend, daß alſo, wenn ich denke: Gott iſt gerecht, ich auch dabey denken kann: Gott iſt die Liebe, er begnadigt auch.

Dieſes iſt Vertrauen, weil es ſo fort mit Empfindung der Beruhigung und Hofnung verbunden iſt, indem ich jenes nicht mehr als allgemeine poſitive Wahrheit anſehe, ſondern ſie nun von mir denke, auf mich deute: iſt nun alles dieſes auch von mir wahr, mir beſtimmt, mir verſprochen, mir geſchenkt, da entſteht Beruhigung, und Hofnung auf das, was noch künftig iſt. Man kann alſo dies Vertrauen, verknüpft mit den Empfindungen der Beruhigung und Hofnung mit einem Worte nennen: Zutraulichkeit zu Gott, da man das παῤῥησία πρὸς Θεόν vielleicht ganz wahr und beſtimmt

ausdrücken wird durch Zutraulichkeit. Das kann nicht dunkel ſeyn, wie man mit jemandem zutraulich handelt, und alſo auch das, worüber er ſich erklärt, zutraulich annimmt. Oder wäre es dunkel, ſo könnte man dafür ſagen: ohne Zweifel, ob es wahr ſey, Ernſt ſey, auch mich angehe. Alles dieſes Zweifeln fällt weg durch den zutraulichen Sinn zu dem andern. Und warum ſagte die Schrift, wir ſollten Gott, wie Kinder den Vater, anbeten, ihn ſo nennen, ſo zu ihm rufen, wenn ſie nicht durch das Bild dieſe Zutraulichkeit unſerm Sinne vorſtellig machen, ihn darinn üben wollte? Es iſt wahr, im allgemeinen wahr, iſt aber auch applicirt auf mich wahr; es iſt allen verſprochen, auch applicirt auf mich verſprochen, — das denke ich zutraulich, laße es auch zutraulich von mir gelten, er wird nicht das Gegentheil thun, er hat es dociren laßen, hat Facta genug deswegen veranſtaltet, hat es auch verſprochen; ich bin zutraulich, es wird gewiß ſo ſeyn.

Dieſe Zutraulichkeit wird um ſo mehr zur Beruhigung dienen, da leicht Zweifel entſtehen kann aus der Erwägung ſeines fehlerhaften Zuſtandes, der Größe und Menge der Sünde, des Fortgehens darinn, der immerfort bis an unſer Ende bleibenden Unvollkommenheit. Es könnten dieſe Zweifel entſtehen: Ja, ſind meine Fehler nicht zu groß, zu viel, zu vorſetzlich, zu bedeutend und anhaltend, zu wenig noch von mir bekämpft, wird vielleicht in der Rückſicht, das, was allgemein geſagt iſt, von mir nicht gelten? Das wären ſolche Zweifel, und da fiele nun weg: Gott zutrauen, daß er das, was er im Allgemeinen docirt, veranſtaltet, verheißt, auch für uns lehrt, veranſtaltet, verſpricht. Das wäre nicht ſo zutraulich mit ihm umgehen, wie, wenn das Kind zu ſeinem Vater ſagt: Ich weiß wohl die Fehler, ſehe ſie ein, kann ſie auch nicht läugnen, aber ich weiß, du biſt gütig. Dies muß erläutert werden, damit das Vertrauen, verknüpft mit Beyfall, verſtanden, gedacht, und, wo möglich, auch gefühlt werde. Wegen der Zweifel, welche die Zutraulichkeit hindern, heißt das

Vertrauen πίςις ἄνευ διακρίσεως, ἄνευ διαλογισμȣ̃, und darinn liegt das: es iſt doch gelehrt, veranſtaltet, verſprochen auch für mich, wenn ich auch viel gefehlt habe, und immerfort fehle. Aus dieſer Zutraulichkeit wird nach Ebr. 11, 1. eine ὑπόςασις entſtehen, ein Feſthalten, eine Beharrlichkeit; wenn ich Verheißungen finde, werde ich feſt dabey halten, denn ich traue Gott zu, daß es ihm nie Ernſt mit ſeiner Verheißung ſey; um Chriſti willen und deßen, was er lehrte, werde ich denken, es iſt ſein Ernſt damit, und ſo werde ich mich auch dadurch beruhigen.

Dies iſt das praktiſche, blos von der Idee des Glaubens; was iſt Beyfall? was iſt Beruhigung? Es folgt nun 2) die Frage: Was iſt williger Glaube? Er beſteht darinn, daß man alles dieſes, eben dieſe Lehren über die Anſtalten, Geſinnungen und Verheißungen gelten läßt, und zwar aus dem Grunde, weil es von Gott kömmt, oder, welches eben ſo viel iſt: um Gottes willen. Das iſt es, was Röm. 4, 20. heißt: δȣ̃ναι δόξαν τῷ Θεῷ, ihn dadurch ehren: Das lehrſt du, das iſt dein Sinn, deine Anſtalt, deine Verheißung, weil du es lehrſt, du Gott, ſo gebe ich es zu, denn über dich iſt nichts Höheres. Man nehme alle diejenigen Stellen hinzu, wo es heißt: Um deinetwillen, um deines Wortes willen, um deines Namens willen; um deinetwillen — weil du das ſagſt, thuſt, veranſtalteſt, verheißeſt, und wen nun dieſe Idee, daß das von Gott ſtammt, nicht willig machen kann, es zuzugeben, den wird wohl ſchwerlich etwas anderes, ſchwerlich irgend eine Demonſtration willig dazu machen. Man ſuche alſo den Sinn in ſich zu erhalten: Gott trägt es ſo vor, ich bin es ihm ſchuldig; das beyfällig zuzugeben, und ihm zuzutrauen, es ſey mit dem allen ſein Ernſt, er habe nicht wollen das menſchliche Geſchlecht irre führen, und die Lehre ſey nicht ein Einfall von etlichen Menſchen; es dürfte vielleicht die Verſündigung ſchwerer ſeyn, als ſie zu ſeyn ſcheint, wenn man Gott nicht die Ehre giebt.

Willig iſt ferner, es darum zugeben, weil es in den Plan Gottes paßt, von dem es ſtammt. Ich darf ja wohl annehmen, daß der Plan Gottes mit der menſchlichen Geſellſchaft ſey, ihr Glückſeligkeit zu ertheilen, und die Mittel zu derſelben durch das ganze Reich der Natur in dem Werke des Schöpfers und Regierers der Welt. Nun, was iſt hier in dieſem Werke der Erlöſung? Iſt nicht auch da: Menſchen ſoll Glückſeligkeit ertheilt werden, und Mittel darzu zu gelangen, ſo veranſtaltet, werden ihnen vorgelegt? Ganz alſo paßt es in den Plan: Beſtimmung der Menſchen zur Glückſeligkeit. Ganz deutlich erhellet auch daraus, daß es von Gott ſtammt, da es mit ſeinem ganzen, großen Plane ſo genau harmonirt. Und nun das zuſammengenommen: es ſtammt von Gott, paßt ganz in ſeinen Plan mit den Menſchen; alſo gebe ich es zu, laße es gelten, alſo iſt es auch für mich, denn was in genere verheißen wird, wird auch mir verheißen, ich bin ein Individuum des ganzen menſchlichen Geſchlechts, was in den Plan des Glücks des ganzen menſchlichen Geſchlechts paßt, paßt auch in den Plan meines Glücks.

Weiter liegt in dieſer Willigkeit, daß man es darum, weil man es bedarf, gelten läßt, und beſonders, auf ſich applicirt. Da wird nun, wenn die vorhergegangene Erkenntniß der Sünde ächt und angewendet auf uns geweſen iſt, ſich zeigen, daß man es bedürfe, oder, man wird aus den erkannten von uns begangenen Sünden ſchließen können, ich habe doch durchaus nicht allen meinen Verhältnißen genug gethan, kann es auch nicht, ſo lange ich der bleibe, der ich jetzt bin. Da ich alſo genug gefehlt habe, und täglich fehle, und das nicht ganz abändern und abwenden kann, ſo bedarf ich deßen, daß ich begnadigt werde, daß meine Fehlerhaftigkeit überſehen, nicht ſtreng, gerecht behandelt werde. Da ich nun das bedarf, fühle, daß ich es bedarf, ſo bin ich willig, die Anerbietungen der Gnade, die Anſtalten dazu, die Verheißungen davon gelten zu laßen, bin auch doppelt willig, ſie von mir gelten zu laßen, denn auch ich bedarf

Gnade und Nachſicht. Man ſpricht in aſcetiſchen Ausdrücken: wer ſein Elend fühlt, wird auch nach Gnade begierig werden. Die Sache, die darinn liegt, iſt wahr. Je mehr man erkennt, wie fehlerhaft man iſt, deſto mehr wird man ſich freuen, daß ſolche Thatſachen, ſolche Verheißungen da ſind, auf die unſre Beruhigung ſich ſtützen kann. Dies Gefühl des Bedürfnißes wird erhöht werden, wenn man nach und nach einſehen lernt, was ſind mir dieſe Lehren, Anſtalten und Verheißungen geworden, oder was haben ſie mir für Nutzen gebracht, wenn ich nun tief gefallen war, was beruhigte mich, wenn ich in einer Krankheit mich augenſcheinlich der Gefahr des Todes näherte? Was ſtärkte mich, wenn ich gegen meine Begierden kämpfen wollte? wie ſtark ermunterte mich das, eine fehlerhafte Neigung zu fliehen, da ich ſolche Beweiſe der Liebe Gottes vor mir habe, ſolche theure Verheißungen über mein ewiges Wohlergehen? Ja man höre auch andere Chriſten, was ſie darüber ſagen, und gebe Achtung, was ihnen beſonders am Sterbebette Beruhigung giebt, wie herzlich ſie da ſprechen: Wie gut iſt es, daß ich mich auf die Gnade Gottes verlaßen kann, nun wird mir alles entrißen, nun denke ich nur noch: Ich — und Gott, was wird zwiſchen mir und ihm ſeyn? O, hätte man da viele Jahre geſagt: dieſe angetragene Lehre, dieſe Anſtalten durch Chriſtum, dieſe Verheißungen achte ich nicht, was wird man alsdenn zu faßen haben, wenn vielleicht nur dies Einzige Beruhigung gewähren kann? Man beurtheile jene möglichen Stunden der Bänglichkeit nicht nach den Zeiten, wo man noch alle Kräfte des Körpers und Geiſtes beſitzt. Glaubt jemand bey voller Geſundheit: ich brauche das nicht, denn ich finde in mir ſelbſt Beruhigung und Hofnung, ich will nichts außer mir, weder Anſtalt noch Verheißung, genug, ich bereue das, was etwa nicht recht geweſen iſt, und ſuche es abzuändern, ſo fragt es ſich doch immer: Weiß ich nun alles, was nicht recht geweſen iſt? Wie nun, wenn genug übrig bleibt, das ich nicht erkenne, und alſo auch nicht bereue? Wird für alle

Fälle des Lebens das beruhigend ſeyn: Es iſt mir leid, ich bereue es? Und in Anſehung der Aenderung bleibt immer die Frage: Aendere ich mich auch völlig? Bleibt nicht bey aller Aenderung und Bemühung beßer zu werden, noch genug übrig, das fehlerhaft iſt? Es ſey alſo, daß jemand bey vollen Kräften ſich durch jene Reflexionen über die Reue und Beßerung acquieſcirt. Aber wird das auch in Stunden der Schwäche des Körpers und des Geiſtes volle Beruhigung gewähren: ich bereue es, ich habe mich geändert, blos in mir iſt der Grund der Beruhigung, ich mag nichts außer mir wißen? Wird man nicht vielleicht in den letzten Lebensſtunden wünſchen: möchte mir doch auch etwas verſprochen ſeyn, möchte doch für mich auch etwas veranſtaltet ſeyn! — ich habe doch bey aller Beßerung noch viel Fehler beybehalten. Dieſe Möglichkeit und dieſe Exempel zuſammengenommen, führen uns zu der Frage: bedarfſt du einer Belehrung darüber, oder wirſt du ſie zu ſeiner Zeit bedürfen? Und, wenn die Antwort bejahend ausfallen muß, ſo wird dies den Sinn der Willigkeit erwecken, die Belehrungen, Anſtalten, Verheißungen gelten zu laßen.

Aber willig ſeyn, iſt auch zugleich ruhig darüber ſeyn, wenn man auch nicht demonſtriren kann, daß das habe ſo ſeyn müßen, und nicht anders verrichtet werden können, beſonders in Anſehung der getroffenen Anſtalten, wenn man auch nicht demonſtriren kann, es habe gerade der Mann, der Lehrer kommen, unter den Umſtänden kommen, und leben, habe ſein Leben mit dem Tode, dieſer Art des Todes, und unter den Umſtänden beſchließen müßen. Das kann auch nie evident erwieſen werden, daß es habe ſo ſeyn müßen, daß gerade der Weg in den Anſtalten habe eingeſchlagen werden müßen, — evident, ſo daß es aus der Natur Gottes nothwendig folgte. Das können wir nicht, und alle Verſuche de neceſſitate möchten doch wohl nie zum Ziele kommen. Da nun das nicht ſo demonſtrirt werden kann, ſo wird es angenommen, als ein freyer Entſchluß, eine freye Veranſtaltung von Gott. Frey, 1) relativ aufs

ganze Menſchengeſchlecht, es war nichts vorhergegangen, das Gott zu dieſen Geſinnungen und Anſtalten determinirte, es iſt ſeine freye Entſchließung, er hat uns zuerſt geliebt. 2) in Beziehung auf einzelne Menſchen, von denen nicht gefordert wird, daß viele, und lange, und große Tugendhaftigkeit vorhergegangen ſeyn müße, um von dem allen Nutzen zu haben. Es wird allen Fehlerhaften angetragen, nicht den Tugendhaften, und ſoll ſie obligiren, beßer zu werden. Das Freye liegt ja auch in den Worten: Mitleid, Erbarmung, die uns Gott erzeigen will, ohngeachtet wir fehlen. Das heißt nun: es wird angenommen als freyer Entſchluß, freye Veranſtaltung. , Gott hat es nun einmal ſo eingerichtet, dieſe Anſtalten getroffen, dieſen Weg vorgezeichnet, das will ich annehmen, mich darüber nicht beunruhigen, es gelten laßen, wenn es auch von mir nicht demonſtrirt werden kann.

Da nun ſtückweiſe iſt erinnert worden, was in dem willigen Glauben liegt, ſo iſt zugleich der bibliſche Ausdruck erläutert ὑπακοὴ πίςεως, Gehorſam des Glaubens, das iſt aber der Idee nach: willig das alles zugeben, ihm Beyfall ſchenken, und es mit Vertrauen annehmen. Man wird nun auch ſchon haben bemerken können, was dieſer willigen Aufnahme unter uns im Wege ſtehe, wofür ſich alſo jeder ſeiner eignen Praxis wegen zu hüten, und wovor auch Lehrer ihre Zuhörer zu verwahren haben. Denn ob es gleich wahr iſt, daß der große Haufen der Chriſten dieſe Lehre von der Gnade Gottes, von ſeinen Anſtalten zu ihrem Heil, und ſeinen Verheiſſungen willig annimmt, ja ſelbſt begierig ergreift, ſo finden ſich doch auch manche, die es nicht willig annehmen, die weder der Lehre Beyfall geben, noch die vorhandenen Verheißungen auf ſich anwenden.

Zuerſt iſt zur Erläuterung zu bedenken: Was ſtand zu den Zeiten der Apoſtel und Chriſti dieſem willigen Glauben im Wege? Das phariſäiſche und jüdiſche Syſtem, welches darinn beſtand: wir müßen durchaus das moſaiſche Geſetz erfüllen, außer dieſem giebt es kein

Mittel zur Glückſeligkeit. Es war alſo die Urſache, warum ſo viele Juden das alles nicht bereitwillig annahmen, weil ſie ihr Geſetz aufgeben, und beſonders den Ruhm verlieren ſollten, der nach ihrer Meynung an die Feſthaltung dieſes Geſetzes geknüpft war, daher mochte im Gegentheil gelehrt werden, daß das nicht mehr ſo ſey, daß eine andere Anſtalt getroffen, ein andrer Weg gezeigt ſey, ſo verwarfen ſie es, wollten ſich nicht dem unterwerfen, ſich nicht darein fügen. Fragt man, was zu den Zeiten der Apoſtel ſo manche Heiden unbereitwillig machte zum Beyfall und Vertrauen auf die Lehre, ſo leſe man das erſte und zweyte Kap. des erſten Briefs an die Corinthier, wo man finden wird, daß viele Heiden einwendeten: das iſt alles zu einfältig, das iſt nicht die Gelehrſamkeit, die wir in unſern Schulen vortragen hören, und es wird uns auch zu ſimpel, ohne allen Schmuck vorgetragen. Darum nahmen ſie es nicht an, darum achteten ſie es nicht.

Was ſteht nun jetzt dieſem Glauben im Wege? Erſtlich in Abſicht auf das Ganze, mit einem Wort das naturaliſtiſche Syſtem, da ja dieſes alles, wovon hier die Rede war, von Geſinnungen, Anſtalten und Verheißungen nicht admittirt wird, weil ſie ſich nicht als neceſſariae res aus der Natur demonſtriren laßen, oder auch aus der Betrachtung der Welt durch förmliche Schlüße. **Weiter** iſt auch der Willigkeit entgegen die **Meynung** von Jeſu als einem bloßen **Lehrer**, wobey die Veranſtaltung Gottes zu unſerm Heile wegfällt, die ſich doch ſo ſehr auf ſeinen Tod bezieht, und ihn von der andern Seite auch als einem Erlöſer zeigen ſoll. Sollte er nun das Letztere nicht ſeyn, ſondern nur ein bloßer Lehrer, wie jeder andere, wie kann ich da gelten laßen die Anſtalten zu unſerm Heile, die auch in ſeinem Tode mit liegen, und dem, was darauf gefolgt iſt, oder ein Zutrauen auf das alles hieraus ſchöpfen, wenn uns immer der einzige Geſichtspunkt übrig bleiben ſoll, er ſey blos Lehrer geweſen? Alle dieſe ſind nicht willig, jenes alles mit Beyfall und Vertrauen anzunehmen, weil

ſie es nicht erfunden haben, und nicht aus Grundſätzen der Philoſophie demonſtriren können, daß es gerade ſo ſeyn müße, daß eben, vermittelſt der von Gott getroffenen Anſtalten und Verheißungen, ſie für ihren Theil Heil zu erwarten hätten. Das wird jetzt oft und laut genug geſagt, und eben aus dem Grunde die Lehre von der Gnade Gottes in Chriſto nicht angenommen, weil man es nicht ſelbſt erfunden, nicht durch Schlüße aus Grundſätzen gefolgert, und es nicht als nothwendig demonſtriren kann; ja manche critiſiren die ſogenannte Offenbarung, wollen beſtimmen und feſtſetzen, was in der Lehre ſtehen könne und müße, und wenn nun das nicht darinn ſteht, ſo nehmen ſie es nicht an, weil es mit dem, wornach ſie die Lehre critiſiren, nicht harmonirt; gleich als wenn jemand die Lehren des Plato nicht aus ſeinen Schriften erkennen wollte, da doch kein anderer Weg iſt, ſie zu erkennen, als daß man ſie lieſ't, ſondern erſt feſtſetzen wollte, was das platoniſche Syſtem enthalten könne und müße, und nun bey Leſung der Schriften des Mannes dächte, das oder jenes kann nicht gelten, weil es im Anfange feſtgeſetzt iſt, nur das könne darinn enthalten ſeyn. Jeder ſehe dabey auf ſich, und bedenke, daß es ihm mit zur Prüfung diene, wie er ſich hierbey benehmen werde, ob er durch dergleichen Vorſtellungen vermocht, ſagen werde: ich will das alles nicht zugeben, was die chriſtliche Lehre von der Begnadigung ſagt, oder vielmehr, wenn er es auch nicht demonſtriren kann, es doch willig zugeben, ſeine Hofnung darauf ſetzen, und erwarten wolle, ob es ihm für jetzt und die Zukunft nützlich ſeyn werde.

Ferner ſteht der Willigkeit entgegen das ſcholaſtiſche und auch von der römiſchen Kirche adoptirte Syſtem von eigner Büßung und Genugthuung, wo immer gelehrt wird: noſtra ſatisfactione opus eſt, Chriſtus tantum liberauit nos culpa, non autem poena, wo auf die bona opera und die eigentlichen ſatisfactiones canonicas ſo ſehr gedrungen wird, wo es zur Hauptſache gemacht wird, daß der Menſch ſich das Wohl erwerben

und befördern müße, und jenes, als freye Güte Gottes, nur zum Nebenwerk gemacht wird.

In Abſicht auf einzelne ſonſt gute, die Lehre gelten laßende Menſchen iſt der Willigkeit entgegen das Mistrauen, da ſie über der Erkenntniß ihrer Fehler, der bleibenden Unvollkommenheit zweifelhaft werden, ob ſie auch das alles angehe; doch wird dies immer in Verhältniß mit jenen ein kleinerer Theil der Chriſten ſeyn.

So ſehr nun und ſo ernſtlich auch zu dieſer Willigkeit zu ermahnen iſt, ſo iſt doch den Chriſten auch vorzuſtellen, daß ja ihre Willigkeit nicht mit einem gewißen Leichtſinn verbunden ſeyn möge, und man kann wohl befürchten, daß der große Hauſe, der das alles willig annimmt, es doch mit einem gewißen Leichtſinn annehmen würde, wenn man ſich nun hierbey beruhigen, und die zweyte Bedingung, die Liebe, das Thätige davon trennen wollte. In dieſer Rückſicht wird nunmehr von dieſer zweyten Bedingung, unter welcher die gnädigen Geſinnungen Gottes und ſeine Anſtalten zu unſerm Heile uns wirklich nützlich werden, zu reden ſeyn.

Da hier der Ausdruck: Glaube und Liebe aus ſo vielen Stellen der Schrift beybehalten iſt, ſo könnte auch für das Wort Liebe geſagt werden die Heiligkeit, oder auch die guten Werke, alle chriſtlichen Tugenden, oder der Geiſt und die Werke des Geiſtes, in wie fern unter dem Geiſte der ganze chriſtliche Sinn verſtanden wird, und unter den Werken des Geiſtes alle gute Thaten, wodurch ſich der chriſtliche Sinn äußert, denn alles das wird einerley Sache ausdrücken.

Dieſe Liebe nun, oder die ſämmtliche Heiligkeit des Menſchen in Sinn und Verhalten iſt die Bedingung, unter welcher die Geſinnungen, Veranſtaltungen und Verheißungen Gottes den Menſchen nützlich werden, nützlich zur Beruhigung, nützlich aber auch zum Beſitz einer künftigen Glückſeligkeit. Und wie könnte man ſich völlig beruhigen, wenn man ſich nicht der Liebe, der Heiligkeit in Sinn und Wandel befleißigen wollte, wie wäre es möglich dereinſt Glückſeligkeit zu beſitzen, wenn man

nicht hier Fleiß auf Liebe, auf die ganze Heiligung verwenden wollte? Das iſt bekannt und braucht nicht erſt erwieſen zu werden, ja die Liebe wird oft genug als der Wille Gottes an uns vorgeſtellt, und ſchon daraus muß folgen, daß wir ihr Fleiß widmen müßen. Worinn aber dieſe ganze Heiligung oder Liebe beſteht, das wird in dem folgenden Theile Stück für Stück bey Erwähnung der einzelnen Pflichten eines Chriſten zu erklären ſeyn. So wäre nur hier noch übrig davon zu reden, daß dieſe Bedingung, Liebe und Heiligkeit zu üben, unzertrennlich ſey von der erſten Bedingung, dem willigen Glauben, und daß man ſich nicht würde blos durch das Glauben beruhigen können, wenn nicht auch die Liebe, die Heiligung in der Folge dazu käme. Der allernatürlichſte Anfang zu der Unterſuchung über die Unzertrennlichkeit dieſer beyden Bedingungen könnte gemacht werden von jenen Stellen, wo beydes mit einander als verbunden genennt wird, wo das Unwirkſame des Glaubens ohne Liebe gezeigt wird. Zu dieſen Stellen kommen noch folgende Betrachtungen:

1) Daß eben derjenige Gott, der gegen die Sünder gnädige Geſinnungen von Ewigkeit gehabt, der zu ihrem Heil Anſtalten gemacht, und durch Chriſtum ausgeführt, der ihnen Verheißungen gegeben, daß eben derjenige auch ihre Heiligung will, und, welches wohl zu bemerken iſt, als ein Stück ſeines gnädigen Rathſchlußes zum Wohl der Sünder, daher ſie um ſo weniger von jener erſten Bedingung getrennt werden kann. Das erhellet nun beſonders aus Epheſ. 1, wo der geſammte Rath Gottes von der Seligkeit der Menſchen unter dem Namen Erwählung, Vorherſehung, Wille, Vorſatz, vorgetragen wird, und wenn nun die verſchiedenen Stücke dieſes göttlichen Rathſchlußes angeführt werden, ſo iſt es das eine davon im 4ten Vers: daß wir heilig und unſträflich wären vor ihm in der Liebe, durch die Liebe, um der Liebe willen, durch ſeine Liebe gegen uns darzu veranlaßt und bewogen. Eben ſo heißt es Epheſ. 2, 10. daß uns Gott vorbereitet habe zu guten Werken, daß

wir darinn wandeln ſollen, — vorher bereitet, von jeher dazu beſtimmt — und daß wir nun durch die chriſtliche Lehre umgeſchaffen würden, damit die guten Werke geübt werden, zu denen die Gottheit uns von Ewigkeit her ſchon beſtimmt hatte. Was kann alſo deutlicher ſeyn, als daß eben der, der unſer Heil wollte, auch unſre Heiligkeit wollte?

Hieher gehören auch alle diejenigen Stellen, wo die Wohlthaten, die wir dem Tode Chriſti verdanken, Vergebung der Sünde und die Hofnung der Seligkeit, als argumenta ſanctitatis angeſehen werden, z. B. Tit. 2, 14. Chriſtus habe ſich für uns gegeben, daß wir nun ſein Volk wären, und fleißig in guten Werken, und 1. Joh. 1, 7. Wenn wir im Lichte wandeln, ſo reinigt uns das Blut Chriſti von allen unſern Sünden; dann nützt uns ſeine Erlöſung, wenn wir die Heiligkeit hinzufügen. Nun iſt dieſer Glaube an die Lehre von den gnädigen Geſinnungen, Anſtalten und Verheißungen Gottes, Glaube an ein Stück der Lehre. Dieſe Lehre aber, wovon es ein Stück iſt, daß uns Gott begnadigt, enthält auch jenes Stück, daß wir nun darum heilig ſeyn ſollen. Wer alſo dem einen Stück dieſer Lehre glauben will, dem andern aber nicht, der zertrennt ja die Lehre, und will nur das annehmen, was ihn bald beruhigt, nicht aber auch das andere, was ſeinen Fleiß, ſeine Mühe und Arbeit erfordert. Wie kann ich aber das trennen und ſagen: Ich habe Glauben an die Lehre von der Gnade Gottes, und daran nicht glauben, wenn es heißt: Gnade iſt dir erwieſen, daß du heilig ſeyn ſollſt in guten Werken. Gieb alſo das Ganze zu, wenn du beruhigt worden biſt, oder gieb das Ganze auf, nur verſtümmle es nicht, ſonſt iſt es ungegründete und leichtſinnige Beßerung.

Man kann hierüber nachleſen die Vorrede von Rambach zu ſeiner Ueberſetzung des engliſchen Werks: Abbildung der ganzen Pflicht des Menſchen, Koppenh. 1761, welche recht viel Gutes enthält.

2) Eine zweyte Urſache der Unzertrennlichkeit der Liebe und Heiligung von der Beruhigung iſt dieſe, daß

die Schuldigkeit eines Menſchen gut zu ſeyn und zu werden, ſeine Pflichten zu erfüllen, einmal wie das andre unveränderlich bleibt, er mag nun Vergebung geſucht und erlangt und dadurch beruhigt worden ſeyn, oder nicht. Denn worauf gründet ſich unſre Schuldigkeit, Pflichten zu erfüllen? Auf unſre Abhängigkeit von Gott, und dieſe floß, wie wir in der Einleitung geſehen haben, daraus, daß wir durch ihn ſind, und was wir haben, durch ihn haben. Nun bin ich ja durch Gott, und habe, was ich habe, durch ihn auch nach erlangter Vergebung der Sünde und Beßerung, welches ſonnenklar iſt. Bleibt alſo das, ſo bleibt auch meine Abhängigkeit von Gott, ohne den ich nicht ſeyn und fortdauern, und das, was ich habe, nicht haben könnte. Bleibt meine Abhängigkeit von ihm, ſo bleibt auch meine Schuldigkeit, ſeinen Willen durch Beobachtung meiner Pflichten zu thun. Nimmermehr kann alſo durch Vergebung und die daraus folgende Beruhigung bewirkt werden, daß meine Schuldigkeit den Willen Gottes und meine Pflichten zu thun, nur einen Augenblick aufhöre. Welcher Wohlthäter giebt zu, daß der Client nach erhaltener Wohlthat ſeine Schuldigkeit nicht mehr beobachten dürfe?

3. Es bleibt ſodann auch das **Urtheil Gottes über Gut und Böſe unveränderlich**, da Unveränderlichkeit ihm weſentlich iſt. Urtheilt er aber immer daßelbe über Gut und Böſe, ſo urtheilt er auch über mein Gutes und Böſes immer ebendaßelbe, wenn ich auch Vergebung erhalten habe. Und wer da nach erlangter Vergebung und Beruhigung nicht gut handeln wollte, den könnte der unveränderliche Gott nie anders beurtheilen, als er habe nicht gut gehandelt; wer böſe handeln wollte, den könnte er nie anders anſehen, und beurtheilen, als daß er böſe gehandelt habe. Kann ihn aber der unveränderliche Gott nie anders, als er iſt, anſehen, ſo kann er ihn auch nie anders, als er iſt, behan-

deln, den Guten gut, den Böſen böſe. Wer alſo nach erlangter Vergebung böſe bleibt, und von Gott nicht anders angeſehen werden kann, der kann auch nicht anders von ihm behandelt werden, und grundlos wäre alle Beruhigung, wenn man fortfährt, laſterhaft zu bleiben. Es bleiben auch

4. nach erlangter Vergebung alle Verhältniße des Menſchen, in denen er ſteht, und auf welche ſich die Verbindlichkeit gründet. Bleibe ich nicht nach erlangter Vergebung ein Geſchöpf, ein Freund, ein Anverwandter, ein Mitchriſt, und was noch für beſondere Verhältniße ſind? nun ſo bleibt auch das, was aus meinen Verhältnißen fließt, als Freund, als Anverwandter, als Mitbürger und Mitchriſt, und was ſonſt noch für beſondere Verhältniße ſich denken laßen; folglich bleibt auch das, was aus meinen Verhältnißen fließt, als Freund, als Anverwandter, als Mitbürger u. ſ. f. zu handeln. Nimmermehr kann alſo in irgend einem Verhältniße es erlaubt werden, ihm nicht Genüge zu thun, weil man Vergebung erlangt hat, denn die Vergebung hebt die Verhältniße nicht auf, ſo lange dieſe bleiben, bleibt auch meine Verbindlichkeit, denn durch dieſe Verhältniße, in die ich geſetzt bin, erklärt mir Gott ſeinen Willen, daß ich als Freund, als Mitbürger von dieſen, als Lehrer von dieſen, gegen dieſe eben dieſes zu erfüllen habe. Noch einmal: Grundlos iſt alle Beruhigung, die man erhalten zu haben glaubt, wenn man die Heiligkeit des Lebens trennt. Hierzu kommt noch

5) daß Sünde allemal Zerſtörung des menſchlichen Wohlergehens iſt und bleibt, ſowohl des Wohlergehens der menſchlichen Geſellſchaft, als auch deßen, der ſündigt, ſelbſt. Der ſchädliche Einfluß der Ungerechtigkeit, Betrügerey, Wolluſt ꝛc. in das Wohl der menſchlichen Geſellſchaft iſt deutlich; nun aber iſt das Wohl der menſchlichen Geſellſchaft Gottes Werk und Endzweck, und wer das

Wohl der Menſchen ſtört, ſtört Gottes Werk und Endzweck. Wie iſt es nun möglich, daß Gott, wenn er begnadiget hat, geſtatten könne, das Wohl der Menſchen durch Sündigen zu ſtören? Der Menſch muß auch dann noch, wenn er Vergebung erhalten hat, durchaus an Gottes Werk und Endzweck mit arbeiten. Ja ſo bleibt auch nach erlangter Vergebung der Menſch ſelbſt elend, wenn er ſündhaft bleibt; und wenn ihn Gott ſo zu ſagen, auch glücklich machen wollte, ſo kann er ihn nicht glücklich machen, wenn er Sünde thut; wie kann ihn Gott, wenn er ſich elend macht, wider Willen mit Gewalt glücklich machen? Wie iſt es möglich, daß der, der ſeine Geſundheit zerſtört, auch nach der Vergebung den Gott mit Freudigkeit denken könne, deßen Einrichtung es iſt: wer ſeinen Körper zerſtört, muß unglücklich werden. Er hindert ja hierdurch alle jene gnädigen Geſinnungen und Veranſtaltungen zu ſeiner Beglückung. Damit hängt nun auch

6) ſehr genau zuſammen, **daß ohne dieſe Heiligkeit keine Vergeltung zu hoffen iſt**, und das iſt es, was Jacob. 2. ausgeführt iſt, daß der Glaube ohne Werke nichts nütze, nicht rechtfertige, nicht Belohnung bringe. Nun liebt ſich doch aber jeder ſelbſt, und wird ſich der Vergeltung nicht verluſtig machen wollen, mithin wird ihn ſchon ſeine Selbſtliebe antreiben, gut zu ſeyn, weil er außerdem auf gar keine Vergeltung rechnen kann. Und was ſoll man auch erndten, wenn man nichts geſäet hat? was fortſetzen, wenn man nichts angefangen hat. Die künftige Seligkeit wird in der Schrift doppelt vorgeſtellt, einmal, als Gnade und Geſchenk, und dann als Vergeltung. Im erſten Falle liegt zum Grunde, daß jemand, der gefehlt hat, und ſo lange er noch lebt, fehlt, glückſelig werden kann und auch wird. Allein, in welchem Maaße wird man es nun? Das iſt unſre Sache, und da iſt der Grund der Vergeltung, je nachdem ich mich der Erkenntniß des Guten befleißigt

habe. Nach dem Maaße der Erkenntniß — darinn liegt das: im künftigen Leben werden verſchiedene Grade der Glückſeligkeit ſeyn, nach dem Maaße deßen, was vorhergegangen iſt. Da tritt nun unſre Heiligkeit ein, um nicht nur das zu werden, was wir werden können, ſondern auch in dem Maaße es zu werden, wie wir darnach getrachtet haben. Sind wir ganz laſterhaft, ſo können wir nicht werden, was wir werden konnten, d. h. die Anſtalten zu unſerm Heile waren vergeblich. Sind wir halb tugendhaft, träge im Guten, ſo wird vielleicht der, der Verzeihung ſucht, durch ihre Hülfe nicht elend werden, aber in welchem Maaße wird er glücklich ſeyn? Konnte er nicht mehr werden? — Wie kann ich nun ſagen, es iſt lauter Gnade, und dabey mich beruhigen? Wenn ich nicht das Meine thue, ſo kann ich ja gar nicht glückſelig werden, und wenn ich es nicht ſo thue, wie ich ſoll, ſo kann ich nicht ſo glückſelig werden, wie ich es werden kann. Man nehme dazu aus Röm. 2. wir ſollen durch gute Werke, durch Uebung im Chriſtenthum mit Beharrlichkeit trachten nach unvergänglichem Preiſe oder Glückſeligkeit. Das fließt aus dem bekannten Satze: μιϑὸς ἔργων καλῶν. Nulla merces vbi nihil recte factum eſt. Man fügt zu den bisher angeführten Gründen, warum man mit Glauben Heiligkeit verbinden müße,

7. auch noch dieſen hinzu, damit man andern durch die That zeigen könne, daß man ihn habe, worinne wohl ſo viel liegt, um auch andere durch ſein Beyſpiel dazu zu erwecken. Doch ſolcher Urſachen könnten noch genug angeführt werden, aber dieſe, die in Gott, unſrer Abhängigkeit, unſern Verhältnißen, und der Natur der Sünde liegen, werden hinreichen, um die Unzertrennlichkeit der Heiligkeit von der Vergebung und Beruhigung anzuzeigen.

In der Schulſprache giebt man als Urſachen, warum man heilig oder tugendhaft ſeyn müße, gemeiniglich dieſe an: quia praeſcriptum eſt, und dann: vt demonſtremus fidem. Das erſte iſt, wie die Bibel redet, das iſt der Wille Gottes, eure Heiligung. Das Zweyte bezieht ſich auf die Stelle Jacob. 2. Zeige mir deinen Glauben aus deinen Werken. Dieſen Glauben müße man zeigen einmal um unſertwillen, und dann um andrer willen, welches das Vorige war, ſie durch Beyſpiele zu ermuntern. Und in der That auch — geſetzt, ich wüßte nichts für meine Obliegenheit gut zu ſeyn, als dies, um andre zu ermuntern, ſo wäre es ſchon der Mühe werth. Um unſertwillen, um uns ſelbſt zu zeigen, daß wir Glauben hätten. Darinn dürfte ſo viel liegen: Wir können vermeynen viel gute Geſinnungen zu haben, viel gute Entſchließungen faßen, und wenn es zur Aeußerung und Erweiſung kommt, ſo geſchieht es nicht. Geſetzt, man ließe das Leben ſorgenlos dahin ſchleichen, ohne auf das Gute zu dringen, ſo könnte man ſich immer noch fragen: Haſt du denn wirklich den Sinn, den Entſchluß, z. B. Dank gegen Gott, Liebe gegen die Menſchen? Man kann annehmen, daß die meiſten ihre Nebenmenſchen lieben, und gleichwohl tritt in den Fällen, wo dieſer Sinn aufgefordert wird, ſich zu äußern, gar oft eine Art von Hitze, Unwillen, Undienſtfertigkeit ein.

Ueber dieſe ganze Materie vergleiche man

Cruſii theologiſche Moral, S. 606. ff.

Nöſſelt über den Werth der Moral und Tugend, S. 178. ff.

Es iſt nun noch übrig von dem Einfluße des Glaubens und der daraus fließenden Beruhigung in die Heiligkeit zu reden, oder nach den Worten des §. davon, daß die Beßerung oder Heiligung durch Be-

ruhigung bewirkt, darauf gegründet wird. Wir ſagen auch bisweilen, jenes ſoll uns zu dieſem leiten oder führen, und nehmen den Ausdruck aus der bekannten Stelle, Röm. 2. Weißt du nicht, daß dich Gottes Güte zur Buße leitet? Güte iſt das Objekt des Glaubens, der Grund der Beruhigung, und dieſe führt zur Beßerung, bewirkt die Beßerung, das heißt mit deutlichen und eigentlichen Worten: die Beruhigung macht, daß wir zum Guten Luſt und auch Kraft dazu bekommen. Was aber Luſt und Kraft zum Guten verurſacht, das bewirkt ja das Gute, und worinn der Grund zur Luſt und Kraft des Guten liegt, darinn liegt der Grund des Guten, welches dann, wenn Luſt und Kraft dazu da iſt, deſto eher erfolgt. Was heißt nun Luſt und Kraft zum Guten? Luſt zum Guten, daß wir es gern ſuchen und thun wollen. Das Letztere iſt klar, das Gute gern thun wollen. — In dem erſtern: Das Gute gern ſuchen wollen, liegt nicht nur, warten, bis und wie ſich Gelegenheit dazu finden wird, ſondern auch, gern aufſuchen, wie, wo, wenn und auf welche Art man es thun könnte, welches der Eifer in Guten iſt. Wo aber Luſt zu etwas da iſt, ſo macht ſie auch eifrig dazu. Das andere, Kraft dazu, das iſt: daß wir das Gute leicht und bald thun können. Leicht, daß es uns nicht Ueberwindung koſtet; bald, daß es uns nicht lange Ueberlegung und Reſolution koſtet, wo denn hernach das Habituelle ſich zeigt, denn eben das iſt Habitus, wo man etwas erforderlichen Falls leicht und bald thun kann, welches, wie vom Böſen, eben ſo wohl auch als vom Guten gilt. Das liegt in dem Satze: Beruhigung bewirkt die Beßerung, oder, die Beßerung gründet ſich auf die Beruhigung.

Wie hängt das nun zuſammen, welches iſt der Nexus zwiſchen beyden, wie bewürkt die Beruhigung, das Gute gern ſuchen und thun wollen und es leicht und bald thun können? Das geſchieht

1. weil Beruhigung den Sinn der Liebe und Dankbarkeit gegen Gott erregt. Denn wenn nach vorhergegangener Erkenntniß der Sünde jemand ſieht, daß er dadurch eigentlich elend ſey und Vergebung bedürfe, und nun findet, daß Gott vergeben will, daß er Anſtalten dazu gemacht habe, daß er das verheiße, ſo zeigt ſich ihm ja Gott als Wohlthäter, und je richtiger er die Sünde wird erkannt haben, deſto mehr wird er Gott als wohlthätig in Vergebung der Sünde finden, und das um ſo mehr, wenn er nun dazu denkt, daß er in Ewigkeit glückſelig ſeyn ſolle, könne und werde. Sobald aber der deutlich gedachte Gedanke: Gott iſt die Liebe, iſt wohlthätig bis in die Ewigkeit hinaus, da iſt, ſo erzeugt er Gegenliebe und Dankbarkeit, und Gott wird nun, wie Melanchthon in der Apologie der augſp. Confeſſ. oft ſich ausdrückt: ein obiectum amabile. Man denke nur daſſelbe: Gott iſt die Liebe — wie iſt ers? Daran iſt erſchienen ſeine Liebe, es iſt kund worden die Menſchenfreundlichkeit Gottes — das iſt: Gott wird den Sündern obiectum amabile, folglich entſteht Gegenliebe und Dankbarkeit. Nun iſt es eine bekannte Erfahrung, daß, wenn man aus Liebe und Dankbarkeit handelt, man auch leicht und bald handelt, ohne ſich lange zu entſchließen, ohne daß viele Selbſtprüfung vorhergehen müßte; da iſt Kraft. So alſo führt Beruhigung zur Gegenliebe und Dankbarkeit, und durch Gegenliebe zur Luſt und Kraft im Guten in einem jeden Falle des Lebens.

Das iſt es nun, was 1. Joh. 5, 4. ſo gut vorgeſtellt wird mit den Worten: Der Glaube iſt der Sieg, der die Welt überwindet. Johannes redet hier von dem Glauben an die Lehre, von den gnädigen Geſinnungen, Veranſtaltungen und Verheißungen Gottes, von dieſem ſagt er, er überwindet die Welt, und das Böſe. Er überwindet ſie, d. h. er giebt Luſt und Kraft ſie zu überwinden. Dann ſetzt er hinzu, daß einem ſolchen die Gebote Gottes nicht ſchwer ſind; was kann das anders ſeyn; als, ſie

ſind ihm leicht. Aber warum? Er hat Kraft ſie zu überwinden, er kann leicht und bald ſich etwas verſagen, was er ſich verſagen ſollte, etwas thun, was er thun ſollte, ohne jene weitläuftigen Entſchließungen und langen Ueberwindungen, er thut es alſo auch gern. Man nehme hinzu, daß die Gebote Gottes ſchwer werden, weil das Böſe angenehm, auch wohl nützlich zu ſeyn ſcheint. Das iſt der Reiz des Böſen, welcher den Hang dazu verurſacht. Aus Dankbarkeit bewegen, wird man dieſe Reizungen mindern, ſchwächen, unkräftig machen können, und das iſt, man wird ſeinen Hang öfters unterdrücken können, weil man gern möchte dankbar gegen den Wohlthäter ſeyn, und lieber ſeinen Willen thun, als unſerm Hange folgen, man wird das, was von außen zur Sünde reizt, ſich nicht zur Sünde verleiten laßen, weil man aus Dankbarkeit thut, was der Wohlthäter verlangt, man wird das, was den Sinnen angenehm iſt, unterlaßen, weil es nach dem Willen des Wohlthäters unterlaßen werden ſoll, man wird das, wozu die Exempel andrer reizen, nicht nachahmen, weil man es nicht ſoll. Man denke die Dankbarkeit in irgend einem Fall, wie ſie uns Luſt und Kraft giebt, etwas für den Wohlthäter zu thun, das Gute wird uns viel leichter fallen, und wir werden ſtärker ſeyn, die Schwierigkeiten und Hinderniße zu überwinden, damit wir ihm gefallen.

So wird denn nun vermittelſt der Dankbarkeit und Gegenliebe gegen Gott alles Denken und Leben des begnadigten Chriſten Gehorſam gegen Gott aus dankbarer Liebe. Es entwickelt ſich auf dieſe Art, warum die Definition der Tugend ſo angegeben wurde: Gehorſam gegen Gott aus dankbarer Liebe. — Um die Einwirkung der Beruhigung in die Beßerung zu ſehen, iſt auch

2. zu erwägen, daß die ganze Lehre von der Gnade und der daraus fließenden Beruhigung das Böſe als ſchädlich, das Gute als nützlich vorſtellt,

jenes als ſchädlich auch für die Ewigkeit, dieſes als nützlich auch für die Ewigkeit. Dieſes zeigt ſich, man mag die Lehre von der Gnade von einer Seite betrachten, von welcher man will. Als Vergebung der Sünden, — ſo iſt da Befreyung von der Furcht auch vor dem künftigen Elend, und deßen Erfahrung, und führt darauf: die Sünde iſt ſchädlich. Sehen wir auf den Tod, welcher der Sünde wegen erduldet worden iſt, wir mögen ihn anſehen, als Exempel der Strafe der Sünde, ſo liegt darinn: Unrecht und Sünde iſt ſchädlich; das ſoll an dieſem Exempel, an dem Exempel deßen gelehrt werden, der ſo viel Elend der Sünde wegen erdulden mußte; oder wir mögen ihn anſehen, als wenn wir durch ihn von dem Bedürfniße der Vergebung und von der Strafbarkeit der Sünde unterrichtet würden, überall zeigt ſich die Sünde als ſchädlich und beſonders auch für die Zukunft. Wenn nun durch die ganze Lehre das Unrecht und die Sünde als ſchädlich vorgeſtellt wird, ſo wird ja bey einem vernünftigen Menſchen Abneigung davon erregt. Wer kann eigentlich dazu geneigt ſeyn, was ihm ſchädlich iſt, wovon er mußte erlöſet werden, wenn er glücklich werden wollte? Eben ſo wird das Gute in der Lehre überall als nützlich vorgeſtellt, auch als ein Stück unſers Heils, zu dem wir eben durch Erlöſung geführt werden ſollten, da denn ein Denkender leicht Hinneigung zum Guten faßen kann, wie vorhin Abneigung vom Böſen. Wenn aber nun die Lehre von der Vergebung der Sünde und Erlöſung die Sünde als ſtrafbar und ſchädlich, das Gute überall als nützlich und der Vergeltung fähig vorſtellt, wenn ſie daher Abneigung vor der Sünde und Hinneigung zum Guten bewirkt, ſo bewirkt ſie ja die Beßerung, denn ſie giebt Neigung und Luſt dazu als zu etwas Gutem, und Abneigung vor dem Gegentheil als vor etwas ſchädlichem, wodurch beſonders befördert werden kann, daß uns das Gegenwärtige, Angenehme der Sünde nicht hinreißt, das ſo oft überwiegt und hinreißt. Nothwendig wird doch das Hängen an dem gegenwärti-

gen Angenehmen und deßen Genuß überwogen werden durch den Gedanken: es iſt aber doch Sünde, es iſt alſo auch ſchädlich, und was hilft der gegenwärtige angenehme Zuſtand, wenn die Folgen davon ſchädlich ſind, und die ganze Lehre von der Gnade und Erlöſung ſtellt doch die Sünde als etwas Schädliches vor, um das zu opponiren der großen Macht deßen, was für jetzt, in der Stunde, in dem Augenblick ſo reizend iſt.

Gewöhnlich drückt man dies ſo aus, daß wir durch jene Lehren und Hinweiſungen auf das Schädliche der Sünde geleitet werden, ein andres Objekt der Glückſeligkeit zu ſuchen. Ein dem Laſter ergebener wählt ſich das Laſter zum Objekt ſeiner Glückſeligkeit. Er glaubt ſich wohl dabey zu befinden. Hier tritt nun die Ueberzeugung ein, es iſt nicht Wohl, nicht Glückſeligkeit, denn es iſt Sünde, dieſe ſchadet durchaus und allemal, auch für das Ewige. Ohne Erlöſung von ihr, ohne Begnadigung ihrentwegen war durchaus kein Weg zum Heil und zur Glückſeligkeit, ſie kann folglich durchaus nicht das Objekt der Glückſeligkeit ſeyn. Will ich alſo wirklich zu meiner Glückſeligkeit etwas thun, ſo muß ich mir ein anderes Objekt der Glückſeligkeit wählen, als Sinnlichkeit, unordentliche Selbſtliebe, Leidenſchaft, ich muß mir das Gute wählen. — Die Einwürkung der Lehre von der Gnade und der daraus entſpringenden Beruhigung in die Beßerung zeigt ſich

3) auch dadurch, daß ſie die Gottſeligkeit, die uns zu Theil wird, als etwas eigentlich noch zukünftiges vorſtellt, und wenn wir auch hier bereits Ruhe des Gemüths genießen, als ein Stück der Glückſeligkeit, ſo wird doch die Vollendung erſt nach dieſem Leben vorgeſehen. Daher ſo viele Stellen, wo der Glaube ein Glaube an das Unſichtbare genennt wird, d. i. an das Zukünftige. Wie fließt nun dieſes in die Heiligkeit ein? Man lernt

dem Gegenwärtigen und Sichtbaren ſeinen gehörigen Werth beylegen, hält es für das, was noch nicht die Vollkommenheit iſt, für das, was uns nur auf das Künftige vorbereiten ſoll, für das, was ſich nur auf eine Reihe von Jahren des Lebens bezieht. Sähe ich alſo meine Ehre, mein Vermögen, meine Verbindungen, ja ſelbſt meinen Körper von dieſer Seite an, würde ich ſie nicht gehörig ſchätzen? Würde ich nicht von allen denken, das iſt noch nicht das Bleibende. Das habe ich nur für eine Reihe von Jahren in dieſem Leben, das präparirt mich nur erſt zum künftigen auf die Art, wie ich von Ehre, Vermögen, Geſundheit ꝛc. Gebrauch mache. Man denke jemanden, der ganz dem Irrdiſchen ergeben iſt, und es ganz für ſein Glück ſchätzt, ſo wird er es eifrigſt ſuchen, und über den Verluſt deßelben ganz unzufrieden werden, denn er ſchätzt es für zu wichtig, er denkt zu ſelten, es kommt noch etwas vollkommneres, etwas wichtigeres und beßeres; das, was hier iſt, iſt nur für wenige Jahre beſtimmt, und bereitet nur auf das künftige vor. Hingegen der Glaube an die Gnade Gottes ſtellt das wahre, bleibende Gut als noch künftig vor, und ſo erhebt er zur Hinſicht auf das Künftige; man wird für die gegenwärtigen Dinge gleichgültig durch den Gedanken: es ſteht noch etwas künftiges bevor, das iſt das Wahre, Bleibende, iſt nicht auf 30, 40, 50 Jahre gegeben, ſondern auf alle Ewigkeit. Das iſt die Erhebung des Gemüths durch den Glauben und die dadurch gefaßte Beruhigung — zum Unſichtbaren, um dadurch geſtärkt zu ſeyn, das Sichtbare für das zu halten, was es iſt, es zu brauchen, wie es zu brauchen iſt. Auch dieſer Einfluß des Glaubens in die Liebe liegt in der Stelle aus 1 Joh. Unſer Glaube iſt der Sieg, der die Welt, alles, was Welt heißt, überwindet, bald, indem es uns die Dankbarkeit leicht macht, es zu unterlaßen, bald, indem wir lernen, über das, was da iſt, wegzuſehen, und den Gedanken immer zu faßen, mich erwartet etwas Künftiges, etwas Beßeres.

Es könnte noch hinzugeſetzt werden, daß, wenn Beruhigung iſt, Befreyung von der Furcht vor Gott, ſchon das Freyſeyn von Furcht das Gemüth zum Guten williger macht, wie es 1 Joh. 4, 18. heißt, daß, wenn die Furcht ausgetrieben iſt, die Liebe ſtatt findet. Es kommt aber dies auf jenes zurück: Es geſchieht nun aus Dankbarkeit.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Morus, Samuel Friedrich Nathanael, 1736-1792

D. Samuel Friedrich Nathanael Morus der Theologie zweyten ordentlichen Professor, des hohen freyen Stifts Meißens Kapitular ... akademische Vorlesungen über die theologische Moral
Bd.: Erster Band

Leipzig 1794

Mor. 667-1
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10596868-3
VD18 80240445-001